System

der

Platonischen Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Vierter und lezter Band.

Leipzig

bei Johann Ambrosius Barth 1795.

Vorrede.

Ich übergebe hier dem Publicum endlich den vierten Band des Systems der Platonischen Philosophie, mit der Versicherung, daß ich bei Ausarbeitung desselben allen Fleiß angewendet habe, der in meinen Kräften stand. Dieß foderte nicht nur die Achtung gegen das Publicum und der Beifall, mit welchem die erstern Bände dieses Werks sind aufgenommen worden, sondern auch der wichtige Gegenstand, der in diesem Theile abgehandelt wird. Es war mir sehr viel daran gelegen, das Moralsystem des Plato, welches, nachdem Sokrates die Bahn gebrochen hatte, zuerst die moralischen Ueberzeugungen auf gewisse einfache Principe zurück zu führen suchte, mit möglichster Treue darzustellen, und zu zeigen, wie weit der menschliche Geist in dieser wichtigen Angelegenheit durch das Nachdenken des Plato fortgeschritten sei. Der Grundsatz dieser praktischen Philosophie ist rein erhaben, und stimmt mit der Würde des Menschen überein. Es kommen Aeußerungen vor, die sich nicht weit von dem Geiste der kritischen Philosophie zu entfernen scheinen. Auf der andern Seite aber findet man wieder so viel Dunkelheiten, so viel schwankende und wenig entwickelte Begriffe,

daß es Mühe kostet, ein bestimmtes Urtheil über seine praktische Philosophie zu fällen. Ich habe mich bestrebet, sie in ihren Grundsätzen, Folgerungen und Anwendungen so darzustellen, wie es die in seinen Schriften gefundenen Materialien und der Geist, der sie beseelet, zu erfodern schien. Allein es kann sein, daß ich mich in dieser Untersuchung von der Wahrheit zu weit entfernet, und aus Besorgniß, ich möchte diesem ehrwürdigen Manne des Alterthums nicht genug Gerechtigkeit wiederfahren lassen, sein System etwas verschönert dargestellt habe. Es war dieses meine Absicht nicht, sondern die Wahrheit mein Ziel, von welcher ich weder zur rechten noch zur linken abweichen wollte. Und doch kann es ohne meine Absicht, ohne mein Bewußtsein geschehen sein. Belehrungen und Zurechtweisungen dieser Art, von wem es sei, werden mir sehr willkommen sein.

Die praktische Philosophie habe ich in drei Theilen vorgetragen. Der erste enthält die eigentliche Moral, der zweite die Politik, der dritte die Erziehungswissenschaft. Ich erinnere hier noch einmal, daß man unter diesen Titeln keine vollkommen bearbeitete Wissenschaft suchen dürfe; sie bezeichnen nur die Fächer, in welche die einzelnen Beiträge, welche Plato zu diesen Wissenschaften lieferte, zur Aufbewahrung eingetragen worden sind. Die Politik und Pädagogik stehen mit der Moral in einem engen Zusammenhange, weil sie ihren Grundsatz aus der letztern entlehnen, und deswegen machen sie zusammen die praktische Philosophie aus. Da es aber noch an der wissenschaftlichen Organisation fehlet, da die Grundsätze von den Folgesätzen nicht immer abgesondert sind, und Hauptsätze oft erst in ihrer Anwendung entwickelt werden, so mußten manche Begriffe und Sätze in die

Moral

Moral aufgenommen werden, welche in der Politik und Pädagogik vorkommen. Da sie aber um deswillen nicht aus dem Gebiet dieser angewandten Theile der praktischen Philosophie ausgeschlossen werden konnten, so waren von dieser Seite manche Wiederholungen unvermeidlich. Von einer andern Seite war ich genöthiget, viele Gedanken des Plato über politische und pädagogische Gegenstände auszulassen, wenn ich nicht Fremdartiges in meinen Plan aufnehmen wollte. Denn Plato verwebte sie an vielen Orten mit Reflexionen und Betrachtungen über Begebenheiten und Verfassungen der griechischen Staaten, die von dem historischen Stoffe nicht getrennt werden können, und daher in dem System seiner Philosophie keine Stelle finden durften. Ein Beispiel dieser Art ist das dritte Buch der Gesetze, in welchem Plato den historischen Ursprung der Gesetze, die Bildung der Staaten und die Ausartung einer gesetzmäßigen Gewalt in gesetzlose Freiheit oder Despotismus an dem Leitfaden der Geschichte des Persischen und der griechischen Staaten darstellet, und der größte Theil von dem, was er über die griechische Erziehung, die Gymnastik und Musik, ihre damalige Beschaffenheit und Verbesserung saget. In allen diesen Fällen glaubt ich, müßten nur die Resultate dieser Betrachtungen in die Philosophie aufgenommen werden, nachdem sie von allem Localen und Zufälligen entbunden worden.

Die Ideen des Plato über das Schöne habe ich in einem Anhange beigefügt. Ich wollte ihnen keinen eignen Abschnitt widmen, da sie nur einige Blätter einnehmen. Etwas mehr Umfang hätte ich diesem Anhange geben können, wenn ich Platos Gedanken über die Form der Dichtkunst und Beredsamkeit und die Behandlung der Produkte beider Künste hätte anführen wollen. Aus Gründen, die

ich unten angegeben habe, hielt ich es aber weder für nothwendig noch zweckmäßig.

Am Ende folgt noch eine kleine Abhandlung, in welcher ich das Platonische System zu beurtheilen gesucht habe. Diese Beurtheilung betrift nicht einzelne Theile, Begriffe und Sätze, sondern die formale Beschaffenheit und vorzüglich die Grundsätze des Systems. Ich habe mich bei dieser Arbeit der Kürze befleißiget, weil ich in allen Theilen und Abschnitten die Beurtheilung mit der Darstellung der Philosopheme verbunden hatte, und mich darauf beziehen konnte.

So ist also nun das System der Platonischen Philosophie geschlossen, und eine Arbeit geendiget, die mir nicht wenig Zeit und Mühe gekostet hat. Ich habe mich mit allen Kräften bestrebet, den Plan, den ich in dem ersten Bande mir vorgezeichnet hatte, und der von einsichtsvollen Männern nicht gemißbilligt worden ist, in seinem ganzen Umfange auszuführen, und unpartheiisch die Wahrheiten darzustellen, welche Plato an den Tag gefördert hat. In wie ferne ich so glücklich gewesen bin, dieses Ziel zu erreichen, wird nun das Urtheil meiner Richter um so eher entscheiden können, da sie das Ganze der Ausführung vor sich haben, und mit dem Plane vergleichen können. Ich darf mir nicht schmeicheln, daß ich alles geleistet hätte, was man von mir dem Plane zufolge fodern kann; aber ich bin mir bewußt, und darf es, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, sagen, daß meine Bemühung nicht ganz fruchtlos gewesen ist; daß ich von einigen Seiten mehr Licht über die Platonische Philosophie verbreitet, sie zu einem Ganzen verbunden, und die Gesichtspunkte gezeigt habe, aus welchen sie betrachtet werden muß. Geschichtsforscher der Philosophie werden vielleicht hier und da Stoff und Veranlas-

anlassung finden, manche Lücke in dieser Geschichte auszufüllen, und manche Thatsachen richtiger und pragmatischer darzustellen, als mir möglich war. Meine Bearbeitung wird, wie ich hoffe, jungen Liebhabern der Platonischen Geisteswerke hier und da Erleichterung und Aufschlüsse bei dem Studium derselben geben. Doch ist dieß alles nur ein sehr kleiner Theil von dem, was man von mir zu fodern berechtigt ist, und ich muß aufrichtig gestehen, daß ich mir selbst kein Genüge gethan habe. Doch ich überlasse die Entscheidung, ob ich Nachsicht verdiene, und wie viel von den strengen Foderungen nachgelassen werden kann, einsichtsvollen und billig denkenden Richtern.

Ich könnte hier ein langes Verzeichniß von Stellen, in welchen der Ausdruck fehlerhaft ist, anführen. Aber es würde zu nichts helfen. Die Leser werden sie auch ohne Verzeichniß finden, und durch dasselbe nicht vor dem Mißbehagen gesichert sein, welches sie bei Lesung derselben empfinden werden. Ich wußte wohl, daß ich auf meinen Styl alle meine Aufmerksamkeit wenden müßte, wenn er erträglich sein sollte, und ich habe mich befleißiget, diese schriftstellerische Pflicht nicht aus den Augen zu setzen. Allein da ich meine Aufmerksamkeit theilen, und sie theils auf die Sachen, theils auf den Vortrag wenden mußte, da ich noch andere Arbeiten hatte, die mich zerstreueten; so sind mir auch bei einer verdoppelten Durchsicht doch noch viele Stellen entgangen, welche einer Verbesserung bedurften. Ich bitte deshalb um Nachsicht.

Vielleicht werden einige Leser mit der Weitläuftigkeit des Werkes nicht zufrieden sein, und glauben, daß sie mit dem Gegenstande in keinem Verhältniß stehe. Dieser Tadel scheint bei dem ersten Anschein sehr gegründet zu sein, wenn man an weiter nichts

als an die Platonische Philosophie, welche doch nur die ersten noch wenig ausgearbeiteten Versuche zu einer systematischen Bearbeitung der Philosophie enthält, und an die vier Bände, welche über sie geschrieben sind, denket. Eine Vertheidigung dagegen würde schicklicher in der Vorrede zum ersten als zum lezten Bande gestanden haben. Da ich aber damals noch nicht wissen konnte, daß dieses Werk zu vier Bänden wachsen würde, so sei es mir erlaubt, hier nur eine Betrachtung dem Publicum vorzulegen, welche diese Sache aus einem andern Gesichtspunkte darstellet, nach welchem sich ein Unternehmen dieser Art, ohne alle Rücksicht auf die Ausführung, rechtfertigen läßt.

Die Geschichte der Philosophie als eine zusammenhängende Darstellung aller Veränderungen, welche mit der Philosophie vorgegangen sind, erwartet ihre vollkommnere Gestalt theils von der immer höher steigenden Kultur des menschlichen Geistes und der Vervollkommnung der Philosophie als Wissenschaft, theils von der zweckmäßigen und ausführlichen Bearbeitung einzelner Theile, Perioden und Systeme; diese muß ihr einen größern Reichthum von Materialien, mehreren innern Gehalt, jene einen sichern festen Gesichtspunkt und eine angemessene Form geben. Warum sollte also in der Geschichte der Philosophie die ausführliche Bearbeitung eines Systems getadelt werden, da man in jeder andern Geschichte die Darstellung einzelner wichtigen Begebenheiten nicht tadelt, wenn sie zweckmäßig eingerichtet ist? Oder ist die Entstehung eines neuen Systems nicht eben so eine wichtige Begebenheit in der Geschichte der Philosophie, als es in der politischen ein Krieg, ein Friedensschluß oder eine Revolution ist? Und sollten die Veränderungen auf dem Gebiete der Wissenschaften und insbesondere

dere der Philosophie, weniger Interesse und Aufmerksamkeit verdienen, als die Begebenheiten der politischen Welt?

Wenn es also seine Richtigkeit hat, daß wir nur dann erst eine Geschichte der ganzen Philosophie erwarten dürfen, welche sich dem möglichen Grade der Vollkommenheit mehr nähert, als bisher möglich war, wenn einzelne specielle Theile derselben mit mehr Fleiß, Forschungsgeist, kritischem Studium der Quellen, mit mehrerer Treue und Ausführlichkeit bearbeitet worden sind, so wird man es mir nicht verargen, daß ich einen Versuch dieser Art an der Platonischen Philosophie machte, noch weniger es tadeln, daß die Ausführung desselben mehrere Bogen einnimmt, als manches Kompendium der gesammten Geschichte der Philosophie. Die eigenthümliche Manier der Platonischen Schriften, der nicht systematische Vortrag seiner vielumfassenden Philosophie, die Nothwendigkeit, Betrachtungen über den Zustand der Philosophie der Religion und der Menschheit zu den Zeiten des Plato mit der Darstellung seiner Philosophie zu verbinden, wenn sie auf Gründlichkeit einigen Anspruch machen sollte; diese und mehrere Umstände müssen nothwendig die Weitläuftigkeit entschuldigen. Zur Rechtfertigung derselben muß auch dieses noch angeführt werden, daß in einem solchen Werke auch zugleich für die historische Bearbeitung der Systeme, welche auf das Platonische folgten, viel vorgearbeitet ist. Dieses gilt nicht nur von der Philosophie des Aristoteles, wo der Einfluß der Platonischen am sichtbarsten ist, sondern auch von den spätern Versuchen der philosophirenden Vernunft. Plato hatte einmal den Ton angegeben, und die folgenden Philosophen suchten eben das Ziel nur zum Theil auf verschiedenen Wegen zu erreichen, und sie verbanden immer die

Mate-

Materialien, die ihnen von ältern Denkern hinterlassen worden, mit denen, die sie durch ihr eignes Denken aber zum Theil auf Veranlassung jener entwickelt hatten. Die Kenntniß der einen Philosophie ist die Einleitung zur Kenntniß der folgenden.

Wenn das Publicum keine Ursache findet, diesem Werke, nachdem es vollendet ist, den Beifall zu versagen, welchen es demselben anfänglich schenkte, so werde ich vielleicht in einigen Jahren in einer glücklichern Lage eine Geschichte der griechischen Philosophie herausgeben. Unterdessen empfehle ich mich und meine kleinen schriftstellerischen Angelegenheiten dem Wohlwollen des Publicums.

Jena im December 1794.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige

aller vier Bände.

Erster Band

enthält die Einleitung zur Philosophie des Plato.

Erster Theil. Leben des Plato. S. 80.

Zweiter Theil. Betrachtungen über seine Schriften in Beziehung auf seine Philosophie. 81

Erster Abschnitt. Aechtheit der Platonischen Schriften. 87

Zweiter Abschnitt. Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften. 115

Dritter Abschnitt. Betrachtungen über seine Schriften, insofern sie die Hauptquelle seiner Philosophie sind. 125

Vier-

Vierter Abschnitt. Regeln, welche bei dem Gebrauch seiner Schriften beobachtet werden müssen. S. 151

Dritter Theil. Allgemeine Betrachtungen über seine Philosophie. 165

Erster Abschnitt. Betrachtungen über den Zweck der Platonischen Philosophie. 171

Zweiter Abschnitt. Ueber den Begriff, Umfang, Eintheilung und Form seiner Philosophie. 223

Dritter Abschnitt. Von den Quellen der Platonischen Philosophie, oder dem Verhältniß derselben zu den vorhergehenden philosophischen Systemen. 267

Zweiter Band.

Erster Theil des Systems. Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens.

Erster Abschnitt. Theorie des Vorstellens. 7

Erstes Kapitel. Allgemeine Merkmale der Vorstellungen. 11

Zwei-

Zweites Kapitel. Von den Arten der Vorstellungen. S. 15

Drittes Kapitel. Ueber den Begriff des Plato von dem Vorstellungsvermögen. 154

Zweiter Abschnitt. Theorie des Erkennens. 179

Dritter Abschnitt. Theorie des Denkens oder Logik. 214

Zweiter Theil. Theoretische Philosophie.

Erstes Hauptstück. Reine Metaphysik.

Erster Abschnitt. Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze. 291

Zweiter Abschnitt. Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Probleme über das Eins und Vieles. 320

Drit-

Dritter Band.

Zweites Hauptstück der theoretischen Philosophie. Angewandte Metaphysik.

Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. 7

Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. 16

Dritter Abschnitt. Somatologie. 25

Vierter Abschnitt. Psychologie. 48

Fünfter Abschnitt. Theologie. 125

Sechster Abschnitt. Kosmologie. 164

Siebenter Abschnitt. Teleologie. 191

Drittes Hauptstück. Empirische Psychologie. 197

Vierter Band.

Dritter Theil. Praktische Philosophie. 3

Erstes Hauptstück. Moral. 9

Erster Abschnitt. Ueber das Princip und das Gesetz der Sittlichkeit. S. 9

Zweiter Abschnitt. Von dem höchsten Gute. 46

Dritter Abschnitt. Von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. 71

Vierter Abschnitt. Ueber das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. 85

Fünfter Abschnitt. Von der Tugend und den Pflichten. 94

Zweites Hauptstück. Politik oder Staatswissenschaft überhaupt. 143

Erster Abschnitt. Von der Staatswissenschaft überhaupt. 147

Zweiter Abschnitt. Von dem Ideal des Staates; von den verschiedenen Arten der Staats- und Regierungsform und ihrem Entstehen. 173

Dritter Abschnitt. Von der Gesetzgebung. 222

Drittes Hauptstück. Erziehungswissenschaft. S. 247

Anhang. Platos Ideen über das Schöne. 263

Kurze Beurtheilung der Platonischen Philosophie. 277.

System
der
Platonischen Philosophie.

Dritter Theil.
Praktische Philosophie.

System
der Platonischen Philosophie.

Dritter Theil.

Praktische Philosophie.

Einleitung.

Die Zeit, in welcher Sokrates und Plato lebten, war die Periode der moralischen Anarchie. Die Menschen waren aus dem Zustande des Instinkts herausgetreten, wo das unentwickelte Gefühl ihrer Würde und Abhängigkeit, Furcht und Hoffnung, Strafen und Belohnungen sie in dem Gehorsam gegen bürgerliche und religiöse Gesetze erhalten hatten. Jezt suchte sich der menschliche Geist von allen diesen Fesseln los zu machen, er strebte nach Freiheit und Ungebundenheit, weil er noch nicht gewohnt war, den Grund seiner moralischen Verbindlichkeit in sich selbst aufzusuchen. Er betrachtete sich als ein Wesen, das nur unter dem Naturgesetz stehet. Das Sittengesetz kannte er nur als ein fremdes, ihm aufgedrungenes Gesetz; daher wähnte er, sich frei zu machen, indem er allen Ansprüchen auf ein Reich der Freiheit entsagte.

Sokrates widersezte sich zuerst diesen mit der Sittlichkeit streitenden Behauptungen, weil ihm ein inneres Gefühl sagte, daß sie falsch sein müssen. So wie er vermöge dieses reinen Gefühls von den Wahrheiten der Religion und der Moral überzeugt war, so suchte er eben

dieselbe Ueberzeugung in andern nicht durch tiefsinnige Zergliederungen und Schlüsse, sondern durch eigene Entscheidung des gesunden Verstandes und Herzens hervor zu bringen, zu beleben und zu stärken. Seine Absicht war keinesweges, die sittlichen Wahrheiten systematisch oder wissenschaftlich zu behandeln; sondern sein Bestreben war nur darauf gerichtet, seine subjektive Ueberzeugung, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich verknüpft sind, daß die erstere die Glückseligkeit des Menschen als eines vernünftigen Wesens begründe, zur allgemeinen Ueberzeugung aller seiner Zeitgenossen zu machen. Er verwünschte den Mann als eine Pest der Menschheit, der zuerst einen Unterschied zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit festgesezt habe, da sie doch von Natur unzertrennlich zusammen gehörten [1]). Der Unterschied zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, die Bedingungen und Gründe von beiden, die in dem menschlichen Gemüthe liegen, die Entwickelung der sittlichen Begriffe und Grundsätze, und die Verbindung derselben unter einem Princip, zum Behuf einer Wissenschaft; dieß alles gehörte nicht zum Zweck des Sokrates. Er stellte nur die unmittelbaren Aussprüche des unverdorbnen sittlichen Gefühls auf, und lehrte die Resultate seines Nachdenkens über dieselben; die wissenschaftliche Herleitung derselben aus Grundsätzen überließ er aber seinen Nachfolgern.

Plato ging auf der Bahn, welche Sokrates geöffnet hatte, weiter, und suchte die Resultate aus Gründen abzuleiten, und ein Moralsystem herzustellen, welches in der Natur des menschlichen Gemüths eine sichere Grundlage hätte. Vor allen Dingen war es nöthig, das Dasein des Sittengesetzes gegen die Angriffe der Sophisten sicher zu stellen, und den Zusammenhang aller Pflich-

1) Cicero de Officiis III. 3. Eben so scheint auch Plato gedacht zu haben, de Legib. II. p. 78.

Pflichten und Verbindlichkeiten mit demselben in ein helleres Licht zu setzen. Allein, wenn er nun auch in der Vernunft ein Gesetz gefunden hatte, welches allgemein Gehorsam fodert, so konnte doch noch die Frage entstehen, warum soll man es befolgen, und worin ist der Grund der Verbindlichkeit gegen dasselbe zu suchen; und sie mußte in jenen Zeiten zur Sprache kommen, da man Genuß des Lebens und Glückseligkeit für den höchsten Zweck des Menschen hielt, da man die Pflicht der Selbstliebe unterzuordnen, und wo diese mit jener in Kollision kam, für diese zu entscheiden anfing. Die Rücksicht auf den moralischen Zustand der Menschheit erfodert es, Sittlichkeit und Glückseligkeit zwar zu unterscheiden, aber zum Ersatz dafür die Sittlichkeit zu einer Art von Glückseligkeit, und zwar zur höchsten für vernünftige Wesen zu machen, und dadurch beide wieder in Verbindung zu bringen.

Diesen Zweck suchte Plato dazu zu erreichen, daß er zeigte, Tugend und Sittlichkeit bestehe in der freien Selbstthätigkeit der Vernunft und der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vorschriften des selbstthätigen Vermögens; Tugend sei an sich selbst ein absolutes Gut, und der Zustand der höchsten Vollkommenheit der Seele, als des edelsten Theiles des Menschen, und sie sei deswegen Vollkommenheit, weil er dadurch dem Ideal aller Vollkommenheit, der Gottheit ähnlich werde. Dieses sind die Hauptzüge seines Moralsystems, welches wir in der Folge nach seinen Gründen und Theilen ausführlicher darstellen wollen.

Die Moralphilosophie des Plato läßt sich erstlich in zwei Haupttheile zerlegen. Die Gesetze der Sittlichkeit beziehen sich entweder auf einzelne Menschen in ihren mannichfaltigen Verhältnissen und Beziehungen, oder auf den Staat, als eine Gesellschaft, welche nur durch moralische Gesetze möglich ist, und dessen Ideal dem Ideal der

sittlichen Vollkommenheit, welche Menschen möglich ist, entsprechen muß. Denn Plato war überzeugt, daß eben dieselben Gesetze, welche die Handlungen und den Charakter einzelner Menschen bestimmen, auch einem jeden Staate vorschreiben, was er sein, und wie er sich verhalten müsse [2]). Wir werden also diesen dritten Theil in zwei Hauptstücke eintheilen, von welchen das erste die Moral, das zweite die Staatswissenschaft abhandelt. Hierzu kommt noch das dritte Hauptstück, die Pädagogik, oder die Lehre, wie die Menschen erzogen werden müssen, damit sie in einen moralisch gebildeten Staat taugen.

Das erste Hauptstück ist unstreitig das wichtigste; denn es enthält die Untersuchungen über das oberste Gesetz und den höchsten Zweck der Menschen, welche bey dem zweiten und dritten schon voraus gesezt werden. Aber hier finden sich auch die meisten und größten Schwierigkeiten. Denn Plato hat sein Moralsystem an keinem Orte vollständig und bestimmt, sondern immer nur stückweise vorgetragen; und ob er gleich in Entwickelung der moralischen Begriffe und Aufsuchung eines höchsten Princips nicht ganz unglücklich gewesen ist, so war es doch nicht leicht möglich, das höchste Sittengesetz in seiner Reinheit aufzustellen, und alle Bedingungen seiner Befolgung zu erwägen. Jeder Philosoph, dem die Untersuchung sittlicher Gegenstände nicht blos kalte Speculation, sondern eine innige Angelegenheit seines Herzens ist, fühlt natürlich sehr lebhaft für Sittlichkeit, und findet in diesem Gefühl einen Führer, der ihn vor Verirrungen sichert. Aber diese Lebhaftigkeit des Gefühles verhindert nicht selten auch die vollständige Entwickelung der Merkmale eines Gegenstandes, und verleitet, die Klar-

2) Epistol. VII. S. 96. 97. επαινων την ορθην φιλοσοφιαν, ως εκ ταυτης εξι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν.

Klarheit mit der Deutlichkeit einer Vorstellung zu verwechseln, oder sie verbirgt doch zum wenigsten den Mangel derselben. Hierzu kommt noch die Feinheit und Verwickelung aller Gegenstände, welche sich auf Sittlichkeit beziehen. Diese und andere Umstände erschweren in eben demselben Verhältniß die bestimmte Darstellung eines moralischen Systems, als sie den Urheber desselben hinderten, es in völliger Bestimmtheit und Deutlichkeit zu denken. So dachte sich Sokrates und Plato die Glückseligkeit und Sittlichkeit in einer zu engen Verbindung, weil sie durch die Abstraktion noch nicht unterschieden hatten, was wirklich verschieden ist, und daher Merkmale, die dem einen Objekte zukommen, auf das andere übertrugen. Man würde beiden Unrecht thun, wenn man sie zur Parthie derjenigen zählen wollte, welche die bloße Glückseligkeit, nicht die durch die Sittlichkeit bestimmte, zum lezten Zweck der Menschheit machten. Hierzu kommt noch, daß Plato so oft nicht nur Grundsätze anführet, die er nicht annimmt, sondern sie auch entwickelt, und die Folgesätze mit dem Grundsatz verbindet, ohne allezeit bestimmt anzugeben, daß es nicht sein System sey, oder daß er, und in wie ferne er von demselben abweiche. So stellt er in dem Protagoras ein System der Glückseligkeit auf, welches als sein eigenes erscheint, und nur durch Folgerungen von dem seinigen unterschieden werden kann.

Wenn man ein solches System, das nicht scharf genug bestimmt ist, darstellen will, so ist man immer in Gefahr, die Grenzlinien der Wahrheit zu verlassen, und dem System mehr Vollkommenheit zu geben oder zu nehmen, als ihm gehört; das Princip reiner oder unreiner darzustellen, als es sein Urheber dachte. Diese Schwierigkeit trifft aber fast jedes Moralsystem der Alten, und man kann von einem Geschichtschreiber desselben, wie mir dünkt, nicht mehr fodern, als daß er nach den vorhandenen Datis das System so bestimmt darstelle, als möglich

ist, und die einzelnen Sätze nach dem angegebenen Verhältnisse zum Princip in ein Ganzes vereinige.

Das erste Hauptstück zerfällt in folgende Betrachtungen: 1) Ueber das Princip und Gesetz der Sittlichkeit. 2) Ueber das höchste Gut. 3) Ueber den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit. 4) Ueber den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion. 5) Ueber die Pflichten und die Tugend. 6) Ueber die Zurechnung. Unter diese Titel kann alles gebracht werden, was Plato über irgend einen Gegenstand, der mit Sittlichkeit in Beziehung stehet, gedacht hat. Wir werden jeden dieser Abschnitte mit aller uns möglichen Genauigkeit abhandeln, und uns am meisten vor Erschleichungen zu hüten suchen, damit endlich einmal Platos Moralsystem rein dargelegt, und die gute und böse Seite desselben in das gehörige Licht gesezt werde.

Des dritten Theils

Erstes Hauptstück.

Moral.

Erster Abschnitt.

Ueber das Princip und das Gesetz der Sittlichkeit.

So wie falsche und unmoralische Maximen der Vernunft zuerst Veranlassung geben mußten, dem Gefühl der Sittlichkeit nachzuspühren, und an demselben richtigere, der Idee der Sittlichkeit, welche jeder Mensch, obgleich unentwickelt, bei sich trägt, entsprechende Grundsätze aufzustellen, so können auch die moralischen Grundsätze, welche ein Philosoph als falsch verwirft, dazu dienen, sein eignes Princip der Moral, wo nicht aufzufinden, doch in einem hellern Lichte darzustellen. Denn sie zeichnen die falschen Wege aus, welche er vermeiden, sie geben die Bestimmungen an, welche er ausgeschlossen wissen wollte; sie sind also eben so viele negative Merkmale des Begriffs der Sittlichkeit, welche von selbst auf die positiven, unter welchen er gedacht wurde, führen.

Da der Grund der Sittlichkeit noch nicht in der Vernunft, sondern nur in äußern Einrichtungen und in Thatsachen gesucht wurde, so war eine natürliche

Folge davon, daß man alle Regeln der Handlungen für zufällige, willkührliche, und durch kein objektives Gesetz bestimmte Vorschriften hielt. Es giebt gar kein objektives Gesetz, behaupteten einige Sophisten, sondern was jedem einzelnen Menschen recht und gut dünkt, das ist für sie Recht. Es kommt alles auf die Ueberzeugung an, welche aber durch nichts bestimmt, also willkührlich und veränderlich ist [1]). Daß diese Behauptung mit dem innern Gefühl streite, und gegen die bürgerlichen Gesetze anstoße, läugneten die Vertheidiger derselben nicht; allein sie glaubten, jenes Gefühl sei ein erkünsteltes, nicht natürliches; und die bürgerlichen Gesetze leiteten sie aus Vereinigung und Verabredung der Menschen zu ihrer Sicherheit ab.

Die Natur und das bürgerliche Gesetz, sagten sie, stehen mit einander in Widerspruch. Nach dem Gesetz ist Unrecht thun schändlich, nach der Natur aber ist nur das schändlich, was schädlich ist, das Unrecht leiden. Kein Mann, sondern nur ein Sklave läßt sich Unrecht thun; jener sichert sich und seine Freunde durch seine Stärke gegen Beleidigungen, er bedarf daher keines Gesetzes. Hingegen schwache Menschen, dergleichen die meisten sind, fürchten sich vor den Stärkern; und da sie sich nicht genug Kräfte zutrauen, um sich zu vertheidigen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu Gesetzen, in welchen sie das Bevortheilen und Unterdrücken für Unrecht erklären. Eben das wird den Kindern eingeprägt; man prediget ihnen so lange vor: Jedem das Seine, bildet und formt so lange an ihnen, bis sie zahm werden, und die Maxime, jedem das Seine zu geben, für Recht erkennen [2]).

Es giebt also kein anderes Gesetz, als das Naturgesetz, welches sich in dem Menschen durch das Begehren äu-

1) Theaetet. S. 102. 112.
2) Gorgias S. 79. seq. S. 98.

äußert. Es ist kein Gebot und Verbot für Handlungen da, sondern jeder Mensch darf alles thun, was ein Mittel zur Befriedigung seiner Begierden ist; er darf selbst andere als Mittel dazu gebrauchen, und selbst, wenn es nöthig ist, dazu zwingen Er wird durch nichts eingeschränkt, als durch das Maaß seiner Kräfte. Die Grenzen des Begehrens und des physischen Könnens bestimmen den Umfang seines Wirkungskreises und seines Rechts. Das Recht des Stärkern ist das einzige in der Natur gegründete Recht [3]).

Nach diesen Grundsätzen giebt es kein in der Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, gegründetes Gesetz, durch welches Recht und Unrecht bestimmt wird. Die Menschen sind keinem eignen, sondern nur dem allgemeinen Naturgesetz unterworfen; jede Vorschrift, welche etwas anders gebietet oder verbietet, als was durch physische Kräfte bestimmt ist, ist nur eine willkührliche Regel, welche keinen Grund in der Natur hat. Dieses wird so ausgedrückt: Recht und Unrecht ist nicht durch die Natur, sondern nur durch willkührliche, subjektive zufällige Vorstellungen und Anordnungen bestimmt [4]). Tugend ist nichts anders als die Geschicklichkeit und Klugheit, allen seinen Begierden den höchsten Grad und die vollkommenste Befriedigung zu geben [5]).

Die-

3) Gorgias S. 82, 98. de Legib. III. S. 133. IV. S. 182, 183.

4) Τα καλα και δικαια υ φυσει αλλα νομῳ ειναι. Gorgias S. 79. Theaetet. S. 112. de legib. X. S. 76. και δη και τα καλα, φυσει μεν αλλα ειναι, νομῳ δε ἑτερα, τα δε δη δικαια ὐδ' ειναι τοπαραπαν φυσει, αλλ' αμφισβητουντας διατελειν αλληλοις και μετατιθεμενους αει ταυτα. ἁ δ'αν μεταθωνται και ὁταν, τοτε κυρια ἑκαστα ειναι, γιγνομενα τεχνῃ και τοις νομοις, αλλ' υ δη τινι φυσει.

5) Gorgias S. 99. τρυφη και ακολασια και ελευθερια, εαν επικουριαν εχῃ, τυτ' εστιν αρετη τε και ευδαιμονια.

Diese Grundsätze widersprechen sich und den unläugbaren moralischen Ueberzeugungen. Plato konnte sie nicht geradezu widerlegen, sonst hätte er das Princip, welches er für das allein wahre hielt, schon zum Grunde legen müssen, und dieß war noch nicht anerkannt, sondern streitig. Daher widerlegt er sie apogogisch, indem er zeigt, daß sie mit sich selbst widersprechend sind, und lauter ungereimte Folgesätze enthalten. Was das Recht des Stärkern betrifft, so verstehet man entweder eine Ueberlegenheit an physischen oder geistigen Kräften. Im ersten Falle besizt ein Volk unstreitig mehr Gewalt als ein einzelner. Nun finden wir aber in jedem Volke die Ueberzeugung, daß es schändlicher ist, Unrecht zu thun, als Unrecht zu leiden, und daß die Gerechtigkeit darin bestehet, jedem das Seine zu geben. Es ist daher nicht ein willkührlich angenommenes, sondern in der menschlichen Natur gegründetes Gesetz. Jener Grundsatz ist widersprechend. Verstehet man aber die Bessern, Verständigern, so heißt es also so viel, als der Verständigere muß herrschen, die übrigen müssen beherrscht werden; jener hat Ansprüche auf einen Vorzug, ein Recht auf etwas Mehreres, diese nur ein Recht auf etwas Wenigeres (πλεον, ἧττον εχειν.) Wenn man diesen Grundsatz auf Künste und Wissenschaften anwendet, so erhellet die Ungereimtheit desselben. Nach demselben müßte also der Arzt, er sey stärker oder schwächer, ein Recht haben, mehr zu essen und zu trinken, als gesündere Menschen, oder mehrere und bessere Kleider zu tragen; ein Landwirth müßte mehr Saamen brauchen, um sein Land damit zu besäen [6]). Man darf hier keine gründliche Widerlegung erwarten, weil Plato, wie es scheint, diese Behauptung, zum wenigsten wie sie von einigen Sophisten vorgetragen wurde, derselben nicht würdig hielt.

Wer

6) Gorgias S. 90. seq.

Wer behauptet, daß die moralischen Vorschriften keinen andern Grund haben, als die Willkühr der Menschen, der läugnet schon dadurch die Realität eines Sittengesetzes; und wer sie von etwas andern als dem in der Vernunft gegründeten Sittengesetz ableitet, der beraubet sie ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und macht sie eben dadurch zu blos willkührlichen und veränderlichen Regeln. Daher hängen alle der Moralität widerstreitende Grundsätze zusammen. Wenn es kein von dem Naturgesetz verschiedenes Gesetz der freien Handlungen giebt, so folgt eben sowohl daraus, daß das Recht des Stärkern das einzige Gesetz ist, daß er andere als Mittel brauchen, und sie zwingen darf, seinen Willen als ihr Gesetz gelten zu lassen, als daß die Befriedigung des sinnlichen Begehrens, entweder an sich oder durch die Regeln der Klugheit und der theoretischen Vernunft modificiret, der lezte und höchste Zweck des Lebens, und Eigennutz die oberste Regel aller Handlungen des Menschen sei. Alle diese besondern aus jener Maxime entspringenden Maximen finden wir schon von dem Plato erwähnt, und zum Theil widerlegt, obgleich die Widerlegung nicht allezeit auf Principien der praktischen, sondern öfters auf denen der theoretischen Vernunft sich gründet. Es ist aber doch von großem Einfluß in die Einsicht seines eigenen Moralsystems, daß wir die Gründe kennen, womit er diese falschen Grundsätze bestreitet, wenn sie auch nicht immer die richtigern sind. Denn sie führten ihn doch näher an die wahre Quelle der Sittlichkeit.

Wir finden erstlich die Behauptung, daß die bürgerliche Verfassung der Grund des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht, und die Quelle der Verbindlichkeit sey. In jedem Staate, sagten sie, er sei demokratisch oder aristokratisch, oder monarchisch, promulgirt das Subjekt der Regierung Gesetze, welche der Staatsverfassung angepaßt sind, und das Beste derselben beabsichtigen.

tigen. Durch diese Gesetze wird bestimmt, was Recht, was Unrecht ist. Recht (δικαιον) ist also überhaupt alles das, was mit dem Interesse einer Staatsverfassung und Regierung übereinstimmt, oder das Interesse des Stärkern ist die Regel der Handlungen für die Unterthanen, oder für die Schwächern (το τυ κρειττονος συμφερον) [7]). — Allein die Regenten irren sich sehr oft in dem, was für sie nützlich oder schädlich ist; und da es leicht möglich ist, daß sie ein unkluges Gesetz geben, so müßte auch das, was mit ihrem Interesse streitet, ob sie es gleich demselben zuträglich halten, Recht sein [8]). Dieser Grundsatz giebt also keine feste und unveränderliche Regel und Richtschnur für die Handlungen. Und wenn man, um dieser Folgerung auszuweichen, sagt, es sei hier von dem Regenten im strengsten Sinne die Rede, der die Regierungskunst vollkommen verstehet, und, in so fern er diese besitzt, nicht irren kann, und nur in so weit Regent ist, als er nach dieser Regierungskunst regieret, so kann man darauf erwiedern, daß ein Regent in diesem Sinne uneigennützig, blos zum Besten der Unterthanen handeln müsse. Denn jede Kunst und Wissenschaft (wenn wir sie objective denken) ist in sich vollendet; sie hat weiter kein Interesse, als in sich vollkommen zu sein; und wenn sie das ist, so hat sie weiter keine Bedürfnisse. Wenn eine Kunst nun etwas thut, so ist der Zweck nicht auf sich gerichtet, sondern auf das, was ihr Gegenstand ist; sie denkt nur darauf, ihren Gegenstand besser und vollkommener zu machen. Die Arzneikunst sucht zum Beispiel nicht das Beste der Arzneikunst, sondern des thierischen Körpers. Der Arzt als Arzt treibt die Arzneikunst nicht als ein Gewerbe zu seinem eigenen Nutzen, sondern als Kunst, zum Besten der

7) de Republ. I. S. 169. 170. de Legib. IV. S. 181. 182.

8) de Republ. I. S. 171—174.

der Kranken. Und dieses Resultat findet bey allen Künsten statt. Also muß auch der Regent, der des Nahmens würdig ist, nicht seinen Privatnutzen, sondern das Beste aller Staatsglieder zum Zweck seiner Regierung machen. Dieses erhellet auch daraus, daß jeder Künstler eine Entschädigung für seine Arbeit und Bemühung fodert und erhält. Es wäre aber ungereimt, daß er dafür belohnt werden sollte, wenn sein eigner Nutzen Zweck und Erfolg seiner Kunst ist. Am meisten fällt dieß bey der Regierung der Staaten in die Augen. In guten eingerichteten Staaten drängt man sich nicht zu der Regentenwürde, als wenn man da sein Glück am besten machen könnte, sondern man siehet sie als ein sehr beschwerliches Amt an. Es war daher nöthig, daß man zum Ersatz für die drückenden Regentensorgen Belohnungen an Geld und Ehre ausseztе. Nur diese Belohnungen können Männer bewegen, die Regierung zu übernehmen. Wer aber edel denkt, läßt sich nicht einmal dadurch bestimmen, denn Eigennützigkeit wird für verächtlich gehalten; sondern die Betrachtung, daß die Regierung in die Hände schlechterer und unsittlicher Menschen gerathen möchte, ist der einzige Bewegungsgrund[9]). — Die Falschheit jenes Grundsatzes erhellet noch mehr daraus, daß er mit dem Begriff eines Staates, eines bürgerlichen Gesetzes und eines Regenten streitet. Denn wo es Stände giebt, die ihr eigenes Interesse, nicht das allgemeine Beste beabsichtigen, da ist kein Staat. Wenn eine Vorschrift nicht um des Besten des ganzen Staates willen gegeben wird, so ist sie kein Gesetz. Der Regent muß den Gesetzen unterthan, aber die Gesetze können nicht seiner Willkühr unterworfen sein. Er ist nur ein Diener der Gesetze, und kann daher nicht willkührlich Gesetze geben, oder bestimmen, was Recht

oder

9) de Republ. I. S. 174 — 189.

oder Unrecht sein soll [10]). Und da endlich die bürgerlichen Gesetze bald gut, bald nicht gut sind, so können sie die höchsten Gesetze nicht sein; sondern sie setzen ein anderes voraus, nach welchem ihre Güte erst beurtheilt werden muß [11]).

Nach einem andern System wird der Wille Gottes als die Quelle der Sittlichkeit angesehen. Wer das thut, was den Göttern wohlgefällig ist, der ist religiös (ὅσιος). Das sittlich Gute in Rücksicht auf die Götter (ὅσιον) ist das den Göttern wohlgefällige [12]). Plato beweiset die Untauglichkeit dieses Princips aus zwey Gründen. Erstlich die Götter sind selbst nicht einig, in Ansehung dessen, was gut und recht ist. Es verstehet sich, daß Plato hier die Dichtermythen und die gewöhnlichen Vorstellungsarten von den Göttern voraussezt. Denn Streitigkeiten, Verfolgungen, Kriege, entspringen alle aus dem Widerstreit der Begriffe von Gerechtigkeit und Sittlichkeit [13]). Zweitens, wenn man auch annehmen wollte, sittlich gut sei dasjenige, was allen Göttern wohlgefällig, und unsittlich, was allen Göttern mißfällig ist, so fehlt es doch an einer Erkenntnißquelle, woraus man sich zuverlässig überzeugen könnte, daß diese oder jene Handlung von allen Göttern gebilliget oder verabscheuet werde [14]). Und wenn wir auch von dieser Foderung abstehen, so entstehet doch noch hier die wichtige Frage: ob das sittliche Gute von den Göttern um des willen geliebt werde, weil es sittlich gut ist, oder ob es deswegen sittlich gut sei, weil es von ihnen geliebt wird.

10) de Legibus IV. S. 182. 183.

11) Minos S. 127. ουκ αρα ορθως εχει αποκρινεσθαι ουτως απλως, ὁτι νομος εστι δογμα πολεως.

12) Eutyphro S. 14. το μεν τοις θεοις προσφιλες, ὁσιον, το δε μη προσφιλες, ανοσιον.

13) Eutyphro S. 15 -- 19.

14) Eutyphro S. 19, 20.

wird. Warum wird das sittlich Gute von den Göttern geliebt? Es läßt sich keine andere Antwort darauf geben, als weil es das sittliche Gute ist. Ein Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens ist es deswegen, weil er geliebt wird, weil er gefällt. Ganz anders verhält es sich mit dem Sittlichen. Bei diesem ist das Wohlgefallen durch den Gegenstand bestimmt, dort ist der Grund des Wohlgefallens in dem Subjekte und in der Affection des Gefühlvermögens. Das Sittliche und das Wohlgefällige sind also dem Wesen nach verschieden, und wenn man sagt, das Sittliche wird von allen Göttern gebilliget, so drückt man nur ein Merkmal, eine Beschaffenheit desselben aus. Der angegebene Begriff von dem Sittlichguten sezt also einen höhern Begriff voraus, und der angegebene Grundsatz ist, weil er nicht der höchste ist, schwankend.[15])

Das Vergnügen ist nach einigen der lezte Zweck des Lebens oder das einzige Gut, und das Mißvergnügen das Böse. Glückseligkeit bestehet dann in der bloßen Empfindung der Lust, und Unglückseligkeit in der Empfindung der Unlust. Tugend ist das Vermögen, sich so viel als möglich angenehme Empfindungen zu machen, und unangenehme zu erspahren. Dagegen macht Plato folgende Einwendungen.[16]) Die Befriedigung der grob sinnlichen Begierden kann unmöglich Glückseligkeit sein. Ein solches Leben ist gleich einem durchlöcherten Gefäß, welches unaufhörlich angefüllt, und wieder ausgeleeret wird. — Daß dieser blos sinnliche Genuß nicht Glückseligkeit sein kann, erhellet daraus. Ein Mensch kann nicht glückselig und unglückselig zu glei-

15) Eutyphro S. 12. αρα το ὁσιον, ὁτι ὁσιον εστι, φιλειται ὑπο των θεων· η ὁτι φιλειται, ὁσιον εστι; S. 23. ὁτι ὁμολογυμεν το μεν ὁσιον δια τυτο φιλεισθαι, ὁτι ὁσιον εστιν· αλλ' ὑ, διοτι φιλειται, ὁσιον ειναι. S. 24. conferat. de Republ. V. S. 64, 65.

16) Gorgias S. 97—99.

gleicher Zeit sein; denn wenn er das eine ist, so ist er das andere nicht. Das Gefühl der Lust und Unlust aber kann sich gar wohl zusammen in einem Subjekt finden. Hunger und Durst z. B. ist ein unangenehmes, die Befriedigung desselben aber ein angenehmes Gefühl. Wenn also ein Hungriger ißt und ein Durstiger trinkt, so hat er zugleich eine Empfindung der Lust und Unlust. Sobald das Bedürfniß befriediget ist, hört die Lust mit der Unlust auf. Bei der Glückseligkeit findet aber das Gegentheil statt. Lust kann daher nicht Glückseligkeit, und Unlust nicht Unglückseligkeit sein, und das Angenehme und das Gute sind verschieden.[17]) Lust und Unlust ist ein Zustand der Seele, der entstehet und vergehet, nichts Bleibendes sondern eine Veränderung (γενεσις). Jede Veränderung, oder alles Entstehen beziehet sich auf etwas Beharrliches und Absolutes als den Zweck des Entstehens. So ist der Schiffbau des Schiffes wegen, aber nicht das Schiff des Schiffbaues wegen. Alle Werkzeuge sind Mittel zu gewissen Wirkungen und Veränderungen; jede Wirkung und Veränderung beziehet sich auf ein beharrliches Objekt, welches dadurch zur Wirklichkeit kommt; alle Wirkungen und Veränderungen auf einen Zweck, der nicht selbst wieder Veränderung ist (τελος)[18]). Dasjenige, um dessen willen alles andere geschiehet, (absoluter Zweck) ist das Gute. Das Vergnügen, die Lust, deren Wesen nur in dem Afficiret werden oder Veränderung des Gemüthes bestehet, kann also nicht das Gute selbst sein, sondern sie ist dem Gu-

ten

17) Gorgias S. 100 — 104. 105 — 109. ουκ αρα το χαιρειν εστιν ευ πραττειν· ουδε το ανιασθαι, κακως. ωστε ετερον γιγνεται το ηδυ του αγαθου.

18) Philebus S. 294 — 296. γενεσεως μεν ενεκα φαρμακα τε και παντα οργανα και πασαν υλην παρατιθεσθαι πασιν· εκαστην δε γενεσιν, αλλην αλλης ουσιας τινος εκαστης ενεκα γιγνεσθαι· ξυμπασαν δε γενεσιν, ουσιας ενεκα γιγνεσθαι ξυμπασης.

ten als obersten Zweck untergeordnet"[19]). — Endlich wenn Lust das höchste Gut ist, so müßte ein Mensch desto tugendhafter sein, je mehr er Vergnügen empfindet, und wenn er Schmerz fühlet, so müßte er lasterhaft und böse sein. Allein dieses ist die größte Ungereimtheit. Tugend und Laster ist von Lust und Unlust ganz unabhängig. Und warum sollte nur das Vergnügen allein, und nicht auch Tugend und Vernunftthätigkeit ein Gut sein?[20])

Wenn Gut dasjenige ist, um dessen willen alles andere geschiehet, so ist Glückseligkeit das höchste Gut, und die oberste Regel aller Handlungen. Hier kommt alles auf den Begriff der Glückseligkeit an. In einem gewissen Sinne hält auch Plato Glückseligkeit für den höchsten Zweck des Lebens. Es giebt aber auch ein anderes System, in welchem die Glückseligkeit in einem andern Sinne genommen wird, in welchem Plato Glückseligkeit nicht für das höchste Gut gelten läßt. Dieses müssen wir hier darstellen. Glückselig leben heißt so viel als angenehm leben; Unglückseligkeit ist so viel als unangenehm leben, oder die Summe der meisten und stärksten angenehmen Empfindungen mit den wenigsten unangenehmen Empfindungen ist Glückseligkeit.[21]) Was angenehme Empfindungen gewähret, ist angenehm (ἡδυ); was Unlust verursachet, ist unangenehm (ἀνιαρον). Wenn das Angenehme lauter Lust, und gar keine Unlust erzeuget, so ist es auch gut (ἀγαθον); wenn das Unangenehme nur Unlust und keine Lust gewähret, so ist es böse (κακον). Gut ist also nichts anders als was reine Lust, und Böses nichts anders als was reine Unlust giebt.

19) Philebus S. 296. το γε μην ου ἑνεκα το ἑνεκα του γιγνομενον αει γιγνοιτ' αν, εν τη του αγαθου μοιρᾳ εκεινο εστι.

20) Philebus S. 298.

21) Protagoras S. 170, 171. το μεν αρα ἡδεως ζην αγαθον, το δε ανηδως, κακον.

Daher wird auch selbst das Vergnügen für ein Uebel gehalten, wenn es eines größern Vergnügens beraubt, oder mehrere unangenehme Empfindungen zur Folge hat; und Mißvergnügen wird für ein Gut angesehen, wenn es von einem größern Schmerz beraubt, oder in der Folge größere Lust bewirkt.[22]) Die Kunst des Lebens bestehet also darin, daß man angenehme und unangenehme Empfindungen zusammen stellet, Gegenwart und Zukunft mit einander vergleichet, und bestimmet, auf welcher Seite das Uebergewicht von den größten und meisten angenehmen oder unangenehmen Empfindungen ist. Man wählet alsdann alles, was mit der größten Summe des Vergnügens übereinstimmet.[23]) Dieses System kann nicht wahr sein, weil es das Vergnügen zum höchsten Zweck des Lebens macht, welches Princip schon in dem vorhergehenden ist widerlegt worden. Es ist in demselben alles auf die sinnliche Natur des Menschen berechnet; auf seine moralische wird keine Rücksicht genommen. Und doch läßt sich wahre Glückseligkeit nur unter der Bedingung der Sittlichkeit denken.[24]) Diese Glückseligkeit kann nicht der höchste Zweck für Menschen sein; denn sie würden sich alsdann zu den Thieren herab würdigen, und ihre Menschheit verleugnen. Wenn sie keinen andern Zweck haben, als sich zu sättigen und zu begatten, und um diese unersättlichen Begierden zu befriedigen, einander stoßen und stechen, bekrie-

22) Protagoras S. 171. καθ' ὁ ἡδέα ἐστιν, ἆρα κατὰ τοῦτο ἂν ἀγαθὰ, εἰ μὴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως; S. 175, 177.

23) Protagoras S. 182, 183. Es scheint, als wenn Plato dieses Glückseligkeitssystem in dem Protagoras für das seinige erkenne. Es scheint aber auch nur so. Denn es war seine Absicht gar nicht, dieses sondern den Protagoras zu widerlegen, welches er thun konnte, ohne das Glückseligkeitsprincip zu bestreiten.

24) de Legib. II. S. 75, 76. de Republ. V. S. 37, 38.

bekriegen und tödten, thun sie dann etwas anders als was die unvernünftigen Thiere thun?[25]) Und sollten sie auch zur Erreichung ihrer eigennützigen Absichten ihre Vernunft ausbilden und anwenden, so handelt doch diese ihre edelste Kraft nicht frei, sondern in dem Dienst der Sinnlichkeit; und sie sind noch immer nur halbe Menschen, und opfern ihre Würde dem thierischen Genuß auf.[26])

Alle diese bisher angeführten Grundsätze haben dieses mit einander gemein, daß sie den Menschen zu einem blos eigennützigen Thiere machen. Wenn Vergnügen und Glückseligkeit das Höchste ist, wonach die Menschen streben, so machen sie sich selbst zum Mittelpunkt aller ihrer Handlungen; die Befriedigung ihrer Triebe und Neigungen ist der höchste Zweck; sie halten sich alles für erlaubt, was sie zu diesem Zweck näher führet. Tugend ist alsdann nichts als Klugheit (ευβυλια). Die Achtung gegen sittliche Gesetze, welche den Eigennutz einschränken, ist ehrliche Einfalt (ευηθεια).[27]) Dieses System scheint auch wirklich in der menschlichen Natur zu liegen. Die meisten Menschen handeln zum wenigsten nur aus eigennützigen Rücksichten. Wenn es ihr Vortheil erfodert, so übertreten sie ohne Bedenken die Gesetze der Gerechtigkeit; und wenn sie dieselben befolgen, so thun sie es doch nur, um entweder als rechtschaffene Menschen zu scheinen, oder um von den Göttern belohnt zu werden, oder ihren Strafen zu entgehen, also um äußerer Vortheile wegen. Daher handeln sie auch anders vor den Augen der Welt, als im Verborgenen.[28]) Allein wenn alle Menschen nach diesem Grundsatz han-

25) de Republ. IX. S. 268, 269.
26) de Republ. VII. S. 136.
27) de Republica I. S. 191, 192.
28) de Republica II. S. 210 — 225. de Legib. IX. S. 47, 48.

delten, daß sie ihren Vortheil, ohne die Rechte anderer zu achten, und selbst auf Unkosten anderer zu befördern suchten, so wäre keine friedliche Vereinigung der Menschen, keine Gesellschaft möglich; so müßten sie in ewigem Streit und Kriege mit einander leben. Selbst eine Räuberbande würde nicht zusammen bestehen können, wenn sie nicht zum wenigsten die Gerechtigkeit gegen einander beobachteten.[29])

Die Betrachtung dieser mit der sittlichen Natur des Menschen streitenden Grundsätze und Maximen mußte nothwendig dem Plato sehr vortheilhaft bei seinen Untersuchungen über das oberste Princip der Sittlichkeit werden. Er konnte von denselben gewisse negative Merkmale abziehen, welche von selbst auf die positiven schließen lassen, und dadurch zugleich auf die Quelle desselben hinweisen. Die Resultate, welche sich aus den entgegengesezten Grundsätzen ergeben, hat zwar Plato an keinem Orte ausdrücklich aufgestellt; da sie aber sein Princip doch in sich faßt, so können wir sie doch entwickeln, und als eben so viele Aufgaben ansehen, welche er durch sein Princip und das hierauf errichtete System aufzulösen suchte.

Die Vorschriften der Moral dürfen nicht willkührlich sein. Was Recht oder Unrecht ist, können nicht beliebige Anordnungen der Menschen entscheiden. Es muß also ein Gesetz geben, welches diesen Unterschied bestimmet, und in der Natur des Menschen (φυσει) gegründet ist, und als solches für jeden Menschen verpflichtend ist. Es muß selbst für den göttlichen Willen gültig sein. Es muß also allgemein und nothwendig, und als solches nur durch eine Idee denkbar sein. Dieses Gesetz muß unbedingten Gehorsam, ohne alle Rücksicht auf äußern Vortheil und Nutzen, vorschreiben, und

29) de Republica I. S. 197—200. de Legib. IX. S. 47, 48. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις.

und damit es sich allgemein Befolgung versprechen könne, als das höchste Gut gedacht werden. Da endlich nur Menschen unter dem Gesetz der Sittlichkeit stehen, und die Thiere keiner solchen Gesetzgebung fähig und empfänglich sind,[30]) so muß es in dem, was dem Menschen eigenthümlich ist, gegründet sein. Dieses Gesetz muß endlich so beschaffen sein, daß es die Vereinigung und Gesellschaft der Menschen unter bürgerlichen Gesetzen möglich macht.

Um das Gesetz, welches diesen Bedingungen entspricht, aufzusuchen, untersuchte Plato die menschliche Natur. Denn aus dieser entspringen alle individuellen Charaktere und Sitten der Menschen; in ihr muß auch die Quelle von Tugend und Laster, und der Grund der Sittlichkeit anzutreffen sein. Und so wie die Selbsterkenntniß die vorzüglichste Bedingung der sittlichen Kultur ist, so muß auch aus ihr erkannt werden, was dem Menschen als Menschen überhaupt zukommt, was der Mensch als Mensch thun muß, und wessen er empfänglich ist, welches der Hauptgegenstand der Philosophie ist.[31]) Hierzu kommt noch dieses, daß Sittlichkeit und Gerechtigkeit kein Gegenstand ist, der durch den äußern Sinn angeschauet wird; es ist also etwas Inneres, das nur gedacht werden kann.[32]) Daß dieses der Ideengang des Plato war, läßt sich auch durch das Zeugniß des Aristoteles bestätigen, indem er behauptet, daß Plato der erste Philosoph war, der zum Behuf der praktischen Phi-

30) de Legib. IX. S. 47, 48. Menexenus S. 281.

31) Theaetet. S. 117. τι δε ποτ' εστιν ανθρωπος, και τι τη τοιαυτη φυσει προσηκει διαφορον των αλλων ποιειν η πασχειν, ζητει τε και πραγματ' εχει διερευνωμενος.

32) Phaedo S. 148. φαμεν τι ειναι δικαιον αυτο, η ουδεν; — φαμεν τι. νη δια. — και ο καλον και αγαθον; — πως δ'ου; — ηδη ουν ποτε τι των τοιουτων τοις οφθαλμοις ειδες; ουδαμως. Politicus S. 64, 65.

losophie einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil unterschied.[33])

Die menschliche Seele bestehet aus mannichfaltigen Vermögen, welche sich auf zwei Klassen zurück führen lassen. Einige Vermögen sind nehmlich nur allein in der Seele gegründet, andere beruhen zugleich mit auf Bedingungen, welche nicht in der Seele, sondern in dem Körper anzutreffen sind. Hierauf beruhete die Eintheilung in die vernünftige und unvernünftige Seele (S. 3. Th S. 50—62.) Plato unterschied dadurch, was in dem Vermögen der Seele gegründet und vom Körper unabhängig, und was vom Körper abhängig ist; was sie aus sich selbst nimmt, und was sie von Außen empfängt, die Thätigkeit und den Stoff derselben. Kurz diese Unterscheidung entspricht der Eintheilung in Sinnlichkeit und Vernunft.

Diese Eintheilung beziehet sich auch auf das Praktische. Man unterscheidet in dem Menschen zwei praktische Vermögen, d. h. solche, welche auf die Handlungen einfließen, und dieselben bestimmen, nehmlich das Begehrungsvermögen, welches durch das Gefühl der Lust und Unlust bestimmt wird, und nur nach sinnlichem Vergnügen strebet, und das Vermögen sich durch die Idee des Besten zu bestimmen.[34]) Das Streben nach dem sinnlichen Vergnügen liegt zwar ursprünglich in der menschlichen Natur; aber es ist nicht allein in der Natur der Seele gegründet, sondern vom Körper abhängig. Das Streben nach dem Besten äußert sich später in dem Menschen, weil es die Thätigkeit der Vernunft voraus sezt; es ist aber auch in derselben allein gegründet.

Das

33) Aristotel. Ethicor. Magn. I. 1.

34) Phaedrus S. 301. ὁτι ἡμων εν ἑκαστῳ δυω τινε εσον ἰδεαε αρχοντε και αγοντε, ὁιν ἑπομεθα ἡ αν αγητον· ἡ μεν, εμφυτος ουσα επιθυμια ἡδονων· αλλη δε, επικτητος δοξα, εφιεμενη τυ αριστυ.

Das sinnliche Vergnügen begreift zwei Arten in sich, indem es zum Theil aus dem Sinnengenuß, theils aus dem Gefühl der Körperkraft und Stärke entspringt. Hierauf beziehet sich die Eintheilung der unvernünftigen Seele in das επιθυμητικον und θυμικον. (3. Theil. S. 53. seq. 201.)

Diese Vermögen sind unter sich und mit der Vernunft uneinig. Denn die Gefühle der Lust und Unlust, der Furcht und Hoffnung, und die Vorschriften der Vernunft sind einander entgegen gesezte Triebwerke, welche zu entgegengesezten Handlungen reitzen. Die Vernunft fodert, nur einer Vorschrift, welche sie selbst giebt, zu folgen, und allen andern zu widerstehen; sie äussert sich durch den Widerstreit mit den Begierden als etwas Verbietendes (κωλυον).[35]) Hier ist der Grenzpunkt der Tugend und des Lasters; das wirkliche Bestimmtwerden durch die Gefühle oder durch die Vernunft entscheidet für das eine oder andere. Es fragt sich also: welchen Trieb und welche Vorschrift soll man zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen machen?

Das sinnliche Begehrungs- und Gefühlvermögen kann nicht die oberste Regel unserer Handlungen enthalten. Denn die Gefühle und Begehrungen sind einander oft entgegen gesezt und widerstreitend. Wenn sich die Menschen der Sinnlichkeit preis geben, so werden sie hin und her getrieben; es ist keine Einheit, Harmonie, sondern eine völlige Anarchie in dem Leben anzutreffen.[36]) Soll man einige einschränken, andern ein

35) de Leg. I. S. 44, 45. τοδε δε ισμεν, ὁτι ταυτα τα παθη εν ἡμιν, οἱον νευρα η μηρινθοι τινες ενθσαι, σπωσι τε ἡμας και αλληλοις ανθελκθσιν, εναντιαι θσαι, επ᾽ εναντιας πραξεις, ὁ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται. μια γαρ Φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμη απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον. de Republ. IV. S. 367.

36) de Republ. VIII. S. 205, 206. 217 — 219. Phaedrus S. 302.

Uebergewicht geben, daß sie sich die andern unterordnen? Welche sollen den Vorzug erhalten? Die guten? Allein was gute und böse Begierden und Gefühle sind, kann nicht durch das Angenehme, sondern muß durch einen andern Begriff vom absoluten Guten bestimmt werden.[37]) 2) Wenn die Sinnlichkeit sich selbst überlassen und keiner höhern Kraft untergeordnet ist, so artet sie in thierische Wildheit aus, und sezt den Menschen zum Thier herab. Sie muß also unter einer gewissen Leitung stehen, sie ist das Bestimmbare aber nicht das Bestimmende.[38]) 3) Die Ursache von allen Streitigkeiten, Befehdungen und Kriegen der Menschen ist in der Sinnlichkeit zu suchen. Sie kann daher das oberste Gesetz der Handlungen nicht enthalten, denn durch dasselbe muß Einigkeit und gesellschaftliche Verbindung der Menschen unter einander möglich sein.[39]) 4) Die Herrschaft der Sinnlichkeit hemmt die Thätigkeit der Vernunft, und raubt ihr die moralische Freiheit. Die Vernunft im Dienst der Sinnlichkeit hat nicht die Kraft, Wahrheit, Schönheit und sittliche Güte rein zu denken, oder ihre eignen Gesetze vorzuschreiben und geltend zu machen. Mit einem Worte, die Vernunft wird die Sklavin der Sinnlichkeit.[40]) Wenn also die Befriedigung des sinnlichen Vermögens die einzige und höchste Regel der Menschen bei ihren Handlungen wäre, so würde das mit der Vernunft, und also mit der Natur des Menschen streiten.[41])

Die Vernunft hingegen ist das höchste Vermögen des Menschen, wodurch er eigentlich Mensch und der

37) Gorgias S. 106 — 108. Philebus S. 308.
38) de Republica. IX. S. 268. 269.
39) Phaedo S. 150. 151. Politicus S. 115, 116. de Republ. I. S. 198, 199.
40) Phaedo S. 189. de Legib. V. S. 213, 214. de Republ. VII. S. 136.
41) de Republ. IX. S. 274, 275.

der Gottheit ähnlich ist. Sie ist, wie Plato sagt, das Göttliche und Menschliche in dem Menschen.[42]) Diesem Vermögen kommt es daher allein zu, ein Gesetz vorzuschreiben, das kein anderes höheres voraussezt, und für alle Wesen, die vernünftig sind, gültig ist.[43]) Denn die Vernunft hat das Eigenthümliche, daß sie immer nur auf einerlei bestimmte Weise thätig ist, daß sie frei, und nicht an fremde Gesetze gebunden, wirkt; sie ist bestimmend aber nicht bestimmbar.[44]) Sie stellt daher ein unveränderliches Gesetz auf; ein oberstes Ziel, welchem alle andere Rücksichten untergeordnet werden müssen. Wenn der Mensch darauf achtet, so ist er mit sich selbst einig und harmonisch. Die gesellschaftliche Vereinigung mehrerer Menschen ist nur dann möglich, wenn sie ebenfalls dieses Gesetz, welches einzig ist, für ihr Gesetz erkennen.[45]) Durch die Vernunft ist es endlich nur allein möglich, einen reinen Begriff von Sittlichkeit, Gerechtigkeit u. s. w. aufzustellen, der auf alle sittliche Gegenstände anwendbar ist, und weil er selbst unwandelbar ist, eine unveränderliche Regel abgiebt, das Sittliche in den einzelnen Handlungen zu beurtheilen.

42) Alcibiad. I. S. 65. de Republica IX. S. 276. Crito. S. 110.

43) de Legib. I. S. 18, 45. επι δε πασι τυτοις λογισμος — ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασαι. de Republ. X. 301, 302.

44) Epinom. S. 254, 255. Ψυχη νυν κεκτημενη — αρχυσα αλλ' υκ αρχομενη νομοθετει. το δε αμεταστροφον, ὁταν ψυχη το αριστον κατα τον αριστον βεβλευσηται νυν, το τελεον εκβαινει τω οντι κατα νυν. Sophista. S. 266.

45) de Republ. IX. S. 278. αλλ' ὡς αμεινον ον παντι ὑπο θειυ και φρονιμυ αρχεσθαι· μαλιστα μεν, οικειον εχοντος εν ἑαυτω, ει δε μη, εξωθεν εφεστως· ἱνα εις δυναμιν παντες ὁμοιοι ωμεν και φιλοι τω αυτω κυβερνωμενοι. de Republica VIII. S. 206. de Legib. III. S. 132.

len.[46]) Aus allem diesem folgt, daß der Vernunft allein zukommt, gesetzgebend zu sein.

Die Vernunft nimmt dieses Gesetz nur aus sich selbst. Denn so wie sie durch die Ideen, welche als Anlagen in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an sich erkennet, so stellt sie sich auch selbst als Gesetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Besten, oder dem was zu thun ist, und macht sich das zum Gesetz. Die Vernunft fodert also Uebereinstimmung mit sich als dem obersten Gesetz, und das ist nichts anders als Gesetzmäßigkeit (νομιμον).[47])

Hierin bestehet nun nach dem Plato das Princip aller Sittlichkeit und moralischen Gesetzgebung. Der erste Grundsatz der Sittlichkeit ist also: Befolge die Vorschrift der Vernunft, als Vorschrift der Vernunft, oder achte das Gesetz der Vernunft für das höchste, um der Vernunft willen. Diesen Grundsatz drückt Plato durch verschiedene Formeln aus, durch welche sein Inhalt noch deutlicher dargestellt wird. Das Thierische in der menschlichen Natur dem Menschlichen oder Göttlichen unterordnen ist Sittlichkeit, das Menschliche und Göttliche dem Thierischen unterordnen ist Unsittlichkeit.[48]) Das Thierische in der menschlichen Natur ist das Begehrungs- und Gefühlver-

46) de Republ. V. S. 66. VI. S. 88. de Leg. XII. S. 227.

47) de Legib. IX. S. 48. επισημης γαρ ητε νομος ητε ταξις ηδεμια κρειττων· ηδε θεμις εστι νυν ηδενος ὑπηκοον ηδε δουλον αλλα παντων αρχοντα ειναι, εαν περ αληθινος ελευθερος τε οντως η κατα φυσιν. de Legib. I. S. 45. Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κοσμησεσι νομιμον τε και νομος (ονομα).

48) de Republ. S. 176. η και τα καλα και τα αισχρα νομιμα δια τα τοιαυτ' αν φαιμεν γεγονεναι; τα μεν καλα, τα ὑπο τω ανθρωπω, μαλλον δε ισως τα ὑπο τω θειω τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως; αισχρα δε, τα ὑπο τω αγριω το ἡμερον δουλουμενα.

vermögen. Sittlichkeit bestehet also auch darin, daß das Gefühl- und Begehrungsvermögen der Vernunft untergeordnet werde, oder daß die Vernunft die zwei übrigen Vermögen bestimme, daß sie nur das thun, was ihnen zukommt, das heißt, daß sie das thun, was die Vernunft vorschreibt.[49]) Das Göttliche in dem Menschen ist die Vernunft, und Gott ist die höchste Vernunft. Daher wird jener Grundsatz auch so ausgedrückt: Suche Gott ähnlich zu werden.[50])

Die Sittlichkeit betrachtet Plato als den Zustand der höchsten Vollkommenheit der menschlichen Seele. Wenn jedes der drei Vermögen, welche sich auf das Praktische beziehen, die Vernunft, das Gefühl- und Begehrungsvermögen, das Seine thut, das ist, so wirket, wie es wirken soll, so ist die Seele vollkommen und sittlich. Das geschiehet alsdann, wenn die Vernunft wirklich gesetzgebend ist, und das Beste vorschreibt; das Begehrungsvermögen der Vernunft gehorcht, und das Gefühlvermögen mit der Vernunft gemeinschaftliche Sache macht, um die Befehle der Vernunft auszuführen. Wenn aber das Begehrungsvermögen nach der Herrschaft strebt, die ihm nicht zukommt, wenn das Gefühlvermögen keinen Widerstand thut, und die Vernunft ihr gesetzgebendes Ansehen nicht behauptet, oder wenn diese drei Vermögen sich untereinander empören, und um die Herrschaft kämpfen, dann ist die Seele in einem zerrütteten unvollkommenen Zustande. Demnach ist die Sittlichkeit der Zustand der Seele, da jedes Vermögen seine Pflicht thut, so handelt, wie es handeln soll (οικειοπραγια); und Unsittlichkeit

49) de Republ. IV. S. 371. μνημονευτεον αρα ημιν, ὁτι και ἡμων ἑκασος, ὁταν τα ἁυτυ εν ἁυτῳ πραττῃ, δικαιος τε εσαι και τα ἁυτυ πραττων. folg. S. de Republ. VIII. S. 203.

50) Theaet. S. 121. διο και πειρασθαι χρη ἐνθενδε εκεισε φευγειν ὁτι ταχισα· φυγη δε, ὁμοιωσις θεῳ κατα το δυνατον· ὁμοιωσις δε, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι.

keit, wenn jedes nicht das thut, was es thun soll, oder in das Gebiet eines andern eingreift (πολυπραγμοσυνη). Die vollkommene Seele ist gleich einem wohlgeordneten und gut verwalteten Staate. Die drei Stände, der regierende, der vertheidigende, der producirende, thun jeder, was seine Pflicht ist, ohne sich in die Geschäfte des andern zu mischen; sie stehen durch die Leitung des ersten in vollkommener Harmonie, und alles gehet gut. Wo aber die Grenzen für jeden einzelnen nicht bestimmt sind, oder wo jeder das Recht zu regieren für sich in Anspruch nimmt, da ist Aufruhr und Streit. Dies ist der Zustand einer unsittlichen Seele.[51])

Bei allen moralischen Handlungen kommt es nicht sowohl auf das an, was man thut, als auf die Art und Weise, wie, und die Gesinnung, mit welcher man es thut.[52]) Da das Wesen der Sittlichkeit in der Befolgung des Gesetzes der Vernunft bestehet, so muß vor allen Dingen bestimmt werden, aus welchem Bewegungsgrunde man der Vernunft gehorchen soll. Die Vernunft giebt ein unbedingtes Gebot, der Vernunft um ihrer selbst willen zu folgen. Denn auf keine andere Weise ist das sittlich Handeln möglich. Denn wenn man um etwas andern wegen der Vernunft gehorchen wollte, so würde nicht die Vernunft sondern jenes gesetzgebend sein. Dieß wird am deutlichsten erhellen, wenn man betrachtet, warum die Menschen gewöhnlich standhaft oder mäßig sind. Sie vertauschen nur ein Vergnügen gegen ein anderes, oder eine unangenehme Empfindung gegen die andere. Sie fürchten z. B.

51) de Republ. IV. S. 358. 375.

52) de Legib. IX. S. 20. 21. σχεδον γαρ ου' ει τις τω διδωσι τι των οντων, ου' ει τουναντιον αφαιρειται, δικαιον ἁπλως η αδικον χρη το τοιουτον ὑτω λεγειν· αλλ' εαν ηθει και δικαιῳ τροπῳ χρωμενος τις ωφελῃ, τινα τι και βλαπτῃ, τυτο ετι τῳ νομοθετῃ σκεπτεον.

z. B. den Tod, und bestehen deswegen muthig Gefahren, oder sie lassen sich von einer Leidenschaft beherrschen, und aus Furcht den Genuß derselben zu verlieren, entziehen sie sich die Befriedigung anderer Begierden. Hier ist nicht das Gebot der Vernunft, sondern vielmehr die Herrschaft anderer Gefühle und Begierden der Bestimmungsgrund der Handlungen, und so sonderbar es auch klingt, man ist aus Furchtsamkeit tapfer, und aus Unmäßigkeit mäßig.[53])

Man muß also nicht sittlich handeln, weil man dadurch seinen äußern Vortheil befördert, man darf unsittliche Handlungen nicht deswegen unterlassen, weil man sonst gestraft wird oder Verlust erleidet, sondern aus innerer und freier Ueberzeugung, daß es besser ist. Der Zweck, warum man sittlich oder nicht unsittlich handelt, darf kein anderer sein, als um sittlich gut und nicht sittlich böse zu sein.[54]) Wenn wir uns überzeugen wollen, daß ein Mensch sittlich handelt, so müssen wir ihn aller äußern Vortheile und Belohnungen berauben, selbst bis auf den Ruf, daß er ein rechtlicher Mann sei; und wenn er dann doch noch, und sollte er gleich den Ring des Gyges besitzen, recht handelt, dann kann man sicher sein, daß er nicht etwa blos so scheine, sondern aus wahrer sittlicher Gesinnung handele, das heißt, wirklich sittlich sei.[55]) Die Vernunft zu befolgen, um der Vernunft willen, ohne Rücksicht auf angenehme und unangenehme Empfindungen, welche um des Rechthandelns willen erfolgen oder nicht erfolgen mögen,

53) Phaedo S. 155, 156. de Republ. VIII. S. 205.

54) Theaet. S. 121. αλλα γαρ ϗ πανυ τι ῥᾳδιον πεισαι, ὡς αρα ϗχ ὡν ἑνεκα οἱ πολλοι φασι δειν πονηριαν μεν φευγειν, αρετην δε διωκειν, τυτων χαριν το μεν επιτηδευτεον, το δ' ϗ, ἱνα δη μη κακος και ἱνα αγαθος δοκῃ ειναι· ταυτα μεν γαρ εστιν ὁ λεγομενος γραων ὕθλος, ὡς εμοι φαινεται. S. 122, 123.

55) de Republ. II. S. 210—215. 226. X. S. 318.

gen, ist die einzige wahre sittliche Gesinnung, welche erst jeder Handlung das wahre Gepräge der Sittlichkeit geben muß. Die Sittlichkeit und die Handlungsweise der Vernunft scheint daher eine gewisse Reinigung (καθαρμου) oder Absonderung von allen sinnlichen Triebfedern zu sein.[56])

Die Bedingung der sittlichen Handlungsweise ist daher Freiheit oder Unabhängigkeit der Vernunft von

56) Phaedo S. 156, 157. μη ου ἀυτη η ἡ ορθη προς αρετην, ἡδονας προς ἡδονας, και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, και μειζω προς ελαττω, ὡσπερ νομισματα· αλλ' η εκεινο μονον το νομισμα ορθον, αντι ὅ δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, Φρονησις. και τουτου μεν παντα και μετα τουτου ωνουμενα τε και πιπρασκομενα τῳ οντι η και ανδρεια και σωφροσυνη και δικαιοσυνη και ξυλληβδην αληθης αρετη μετα Φρονησεως, και προσγιγνομενων και απογιγνομενων και ἡδονων και φοβων και των αλλων παντων των τοιουτων· χωριζομενα δε Φρονησεως και αλλαττομενα αντι αλληλων, μη σκιαγραφια τις η ἡ τοιαυτη αρετη, και τῳ οντι ανδραποδωδης τε, και ουδεν ὑγιες ουδ' αληθες εχη· το δ' αληθες, τῳ οντι η καθαρσις τις των τοιουτων παντων, και ἡ σωφροσυνη και ἡ δικαιοσυνη, και ἡ ανδρεια, και ἀυτη ἡ Φρονησις μη καθαρμος τις η de Legib. IX. S. 24. νυν δη σοι το τε δικαιον και αδικον, ὁτε εγω λεγω, σαφως αν διορισαιμην, ουδεν ποικιλλων. την γαρ του θυμου και φοβου και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη και εαν μη, παντως αδικιαν προσαγορευω. την δε του αριστου δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τουτων ἡγησωνται πολεις, ειτε ιδιωται τινες, εαν ἀυτη κρατουσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, κἀν σφαληται τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενον ὑπηκοον ἑκασων, και επι τον ἁπαντα ανθρωπων βιον, αριστον. de Legib. IX. S. 24. την γαρ του θυμου και φοβου και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη και εαν μη, παντως αδικιαν προσαγορευω. την δε του αριστου δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τουτων ἡγησωνται πολεις, ειτε ιδιωται τινες, εαν ἀυτη κρατουσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, κ' ἀν σφαληται τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενον ὑπηκοον ἑκασων, και επι τον ἁπαντα ανθρωπων βιον, αριστον.

von andern Dingen, damit sie ihr eignes Gesetz aufstellen kann.[57]) Zweitens die Freiheit der Wahl, daß man sich frei und ungezwungen dem moralischen Gesetz unterwerfe.[58]) Denn da der Mensch zwei Triebfedern, Sinnlichkeit und Vernunft, hat, deren die eine, die Vernunft, fodert, daß er ihre Vorschrift allein befolgen soll[59]), und da der Mensch wirklich bald die eine bald die andere befolgt[60]): so muß es ihm möglich sein, sich durch die Sinnlichkeit oder durch die Vernunft bestimmen zu lassen. Daß er sich aber zu dem einen oder andern entschließe, dazu kann er durch nichts Aeußeres gezwungen werden, sondern es stehet allein bei ihm. Denn die sittliche Handlungsweise muß aus innerer Ueberzeugung, daß es gut und recht ist, so zu handeln, entspringen.[61]) Dieses Vermögen ist der Wille (βυλησις), oder das Vermögen, sich selbst zu dem sittlichen Charakter zu bestimmen; und darin bestehet auch die Freiheit (ελευθερια)[62]).

Den Begriff und die nothwendige Bedingung eines freien Willens zur Sittlichkeit hatte also Plato wirklich, aber doch noch nicht deutlich und bestimmt genug gedacht. Die weitere Entwickelung dieses Begriffs war dem Aristoteles vorbehalten. Es kostet daher nicht wenig

57) de Legib. IX. S. 48. Epinom. S. 254, 255.

58) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμων και ατιμαζων, πλεον και ελαττον αυτης εκαστος εξει. αιτια ελομενυ· θεος αναιτιος.

59) de Legib. I. S. 45.

60) Phaedrus S. 301, 302.

61) de Republ. VIII. S. 205. Alcibiades II. S. 94.

62) de Legib. X. S. 106. της δε γενεσεως το [τυ] ποια τινος αφηκε ταις βυλησεσιν εκασων ημων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμη, και οποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιυτος γιγνεται απας ημων ως τοπολυ. Definit. S. 291. ελευθερια ηγεμονια βιυ, αυτοκρατεια επι παντι· εξυσια τυ καθ' εαυτον εν βιω. Gorgias 135, 136.

nig Mühe, daß man sich in den rechten Standpunkt versetze, aus welchem Plato sich das Wesen der moralischen Freiheit und das Verhältniß zur Sittlichkeit dachte, und damit die Behauptung: kein Mensch handelt frei, wenn er Böses thut, vereinige.

Es ist ein nothwendiges Gesetz der menschlichen Natur, daß kein Mensch das Böse will, also auch nicht, daß er selbst böse zu sein wünscht. Mit Freiheit ist also kein Mensch böse.[63]) Gleichwohl giebt es böse, das heißt unsittliche Handlungen. Es entstehet also hier die Frage, wie sind diese Handlungen möglich, wenn nur das Gute ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens ist? So viel scheint aus dem obigen Gesetz zu folgen, daß unsittliche Handlungen keine freien sind. Auf der andern Seite scheint die Unterscheidung zwischen freiwilligen und nicht freiwilligen Handlungen zur Erklärung der Verbrechen und ihrer Zurechnung so unentbehrlich zu sein, daß alle Gesetzgeber die Realität des Unterschieds vorausgesezt haben.[64]) Auch Plato konnte den Unterschied zwischen freien und nicht freien Handlungen nicht aufheben, weil ohne Freiheit keine sittliche und unsittliche Handlung denkbar ist.[65]) Weil er aber auf der andern Seite auch jenem Grundsatz nicht widersprechen konnte, so mußte er diesen Unterschied so erklären, daß der Grundsatz, kein Mensch nimmt wissentlich die Uebertretung des Sittengesetzes in seine Maxime auf, damit vereinbar war, und alle böse Handlungen von einer andern Seite als nicht freie Handlungen (ακουσια) gedacht werden konnten.[66]) Wie er dieses wirklich aus-

63) Gorgias S. 48. Meno S. 342 — 344. Symposium S. 234.

64) de Legib. IX. S. 18.

65) de Legib. IX. S. 18. 20. αλλ' ουδε αδικιαν τοσαυταν θησω την τοιαυτην βλαβην, (ακουσιον αδικημα) ουτε αν μειζων ουτε αν ελαττων τι γιγνηται.

66) de Legib. IX. S. 17. ὁ μεν αδικος πω, κακος· ὁ δε κακος

ausführte, ist in der That nicht leicht zu bestimmen; denn er drückt sich sehr dunkel und unbestimmt darüber aus. Ich kann daher das Folgende nicht zuverlässig für Platos Gedanken, sondern nur für einen Versuch ausgeben, jene zwei Behauptungen mit einander zu vereinigen.

Sittlichkeit ist der Zustand, da die Vernunft gesetzgebend ist, und das Gesetz der Vernunft befolget wird, wo also die Vernunft das Uebergewicht über die Sinnlichkeit hat; Unsittlichkeit hingegen, wo die Sinnlichkeit herrscht, oder vielmehr tyrannisirt, und sich, wider die moralische Ordnung, die Vernunft unterwirft. Gute Handlungen sind diejenigen, welche aus dem sittlichen Zustande der Seele, und böse, welche aus dem unsittlichen Zustande derselben entspringen.[67]) Die bösen Handlungen entspringen aus drei Hauptquellen, nehmlich entweder aus einer herrschenden Begierde, oder einem zu starken Gefühle, (z. B. Zorn) oder aus Unwissenheit. Die Unwissenheit ist von gedoppelter Art, entweder bloße Unwissenheit, oder dunkel.[68]) Die bösen Handlungen sind von gedoppelter Art, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich. Man sezt sich entweder die That vor, man will sie (επιβυλη), oder nicht (απροβυλια). Hiervon sind noch zu unterscheiden willkührliche und unwillkührliche Handlungen (εκυσια, ακυσια). Wenn einer z. B. in der Leidenschaft des Zorns einen Menschen nicht vorsätzlich tödtet, so ist die Handlung ähnlich einer unwillkührlichen; wenn er aber den

dunkel

κακος ακων τοιυτος. ακυσιως δε εκυσιον υκ εχει πραττεσθαι ποτε λογον. ακων υν εκεινω φαινοιτ' αν αδικειν ὁ αδικων τω την αδικιαν ακυσιαν τιθεμενω. §. 19. κατα τινα δε τροπον εσον δυο, ει μη τω τε ακυσιω και τω εκυσιω διαφεροτον εκατερον, αλλα αλλω τινι δη ποτε πειρατεον αμωσγεπως δηλυν.

67) de Leg. IX. §. 24, 21.

68) de Legib. IX. §. 22, 23, 25.

Ausbruch des Zorns unterdrückt, die Rachsucht hingegen unterhält, und sie bei Gelegenheit vorsätzlich ausübt, so ist diese That einer willkührlichen That ähnlich. Ob jene wirklich unwillkührlich und diese willkührlich sei, läßt sich schwer entscheiden. Es ist daher am sichersten, wenn man jene, wegen der darauf folgenden Reue, für eine den unwillkührlichen ähnliche, und diese, weil keine Reue darauf folgt, für eine den willkührlichen ähnliche Handlungen hält.[69]) Willkührliche Handlungen scheint Plato nur diejenigen zu nennen, wenn der Mensch durch keine heftige Leidenschaft in einen Zustand gesezt ist, in dem er keiner Ueberlegung fähig ist, z. B. Mordthaten aus Gewinnsucht, Neid oder Furcht.[70])

Alle böse Handlungen sind aber keine freie Handlungen des Willens. Denn der Wille ist an das Gesetz gebunden, daß er nur das Gute wollen kann; und alles Sittliche ist gut.[71]) Sie können daher nicht in dem freien Willen, sondern müssen in etwas anderm ihren Grund haben. Irrthum und Unwissenheit ist mit einem Worte die Quelle derselben, und sie ist auch in den Leidenschaften die Ursache des Bösen. Wenn man recht handeln soll, so muß man wissen, was Recht sei. Wenn man es nicht weiß, oder sich nur einbildet, es zu wissen, so hilft der Wille, Gutes zu thun, nichts; man

wird

69) de Legib. IX. S. 30, 31. ὁ μεν τον θυμον φυλαττων, και ουκ εκ του παραχρημα εξαιφνης αλλα μετα επιβουλης ὑστερον χρονῳ τιμωρουμενος, ἑκουσιῳ εοικεν· ὁ δε ατα-μιευτως ταις ὀργαις και εκ του παραχρημα ευθυς χρωμενος απροβουλευτως, ὁμοιος μεν ακουσιῳ, ἐστι δε ουδ' ὑτος ου πανταπασιν ακουσιος, αλλ' εικων ακουσιου. διο χαλεπον διοριζειν ὁι τῳ θυμῳ πραχθεντες φονοι ποτερον ἑκουσιους αυτους ἡ τινας ὡς ακουσιους νομοθετητεον. βελτιστον μην και αληθεστατον εις εικονα μεν αμφω θειναι, τεμειν δε αυτω χωρις, τῃ επιβουλῃ και απροβουλιᾳ.

70) de Legib. IX. S. 36—38.

71) Gorgias. S. 48.

wird doch fehlen. Die Erkenntniß deſſen, was das Beſte iſt, iſt eine Vernunfterkenntniß, welche uns im klaren Bewußtſein nicht mitgegeben iſt; wir können ſie nur durch die wirkliche Anwendung der Vernunft erlangen. Wenn nun ein Menſch nicht zur Vernunft gebildet, oder wenn er in den Zuſtand einer heftigen Leidenſchaft verſezt wird, wo die Vorſtellung von dem, was recht und gut iſt, verſchwindet, ſo handelt er nicht ſittlich, weil ſeine Vernunft nicht ſelbſtthätig wirket; aber auch nicht frei, weil der Wille nur dann frei handelt, wenn er durch das Geſetz der Vernunft beſtimmt iſt, wenn er das Beſte, was die Vernunft erkannt hat, wirklich zu machen ſich entſchließet.[72]) Kurz der Menſch handelt nur dann frei, wenn der Wille und die Vernunft einſtimmig ſind, und ſelbſtthätig wirken, wenn das Gemüth alſo von keiner Leidenſchaft tyranniſiret wird, und die Erkenntniß des ſittlich Guten lebhaft und wirkſam iſt, oder mit andern Worten, wenn er ſittlich handelt; er beſizt nur Freiheit des Willens, um gut, aber nicht um unſittlich zu handeln.[73]) Dieſes

72) Alcibiad. II. S. 87. I. S. 32, 33. Theaet. S. 122. ἡ μεν γαρ τυτυ γνωσις, σοφια και αρετη αληθινη· ἡ δε αγνοια, αμαθια και κακια εναργης. de Legib. IX. S. 25. ελπιδων δε και δοξης της αληθους περι το αριστον αφεσις, τριτον ἑτερον ειδος αδικηματων. Phaedrus S. 302, 303. de Legib. III. S. 128.

73) Die Stelle des Ariſtoteles Ethic. Nicom. III. 1. ισως γαρ ὐ καλως λεγεται το, ακυσια ειναι τα δια θυμον ἡ δι' επιθυμιαν bezieht ſich wohl unſtreitig auf Platos Behauptung. Wenn Plato ſich nicht ſelbſt widerſprochen hat, ſo muß er die Worte ακυσιος und ἑκυσιος in einer gedoppelten Bedeutung gebraucht, und das einemal vorſätzliche und unvorſätzliche, das andremal willkührliche und unwillkührliche Handlungen dadurch bezeichnet, und unter willkührlichen diejenigen verſtanden haben, deren Cauſalität in dem reinen blos durch Vernunft beſtimmten Willen gegründet iſt.

Resultat scheint aber mit dem Begriff des Willens, wie er eben für das Vermögen, sittlich und unsittlich zu handeln, genommen wurde, nicht auf das Beste übereinzustimmen. Und dieß hat wohl keinen andern Grund, als daß Plato, in dem ersten Versuche einer Theorie der Freiheit, diesen auch bis auf unsere Zeit so schwierigen Gegenstand nicht deutlich und bestimmt gedacht hatte, und daher Freiheit bald für das Vermögen sittlich, bald für das Vermögen sittlich und unsittlich zu handeln, erklärte.

Die Sittlichkeit (δικαιοσυνη) bestehet also in dem Willen, der Vernunft die zwei andern Vermögen des Gemüths unterzuordnen, oder in der richtigen Maxime in Ansehung des Bestimmens und des Bestimmtwerdens in dem Praktischen. Eine Handlung, welche dieses richtige Verhältniß zum Grunde oder zum Zwecke hat, ist eine sittliche Handlung; eine unsittliche ist diejenige, welche jenes Verhältniß stöhret oder aufhebt. Die Erkenntniß von diesem Verhältniß, oder von der gehörigen Unterordnung der Vermögen, welche bei jeder Handlung die Regel vorschreibt, ist Weisheit (σοφια).[74])

Die

74) de Republica IV. S. 375. το δε γε αληθες, τοιδε τον μεν τι ην, ως εοικεν, η δικαιοσυνη, αλλ' η περι την εξω πραξιν των αυτη, αλλα περι την εντος ως αληθως, περι εαυτον και τα εαυτη, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν εκαστον εν αυτω μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τη ψυχη γενη, αλλα τω οντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον αυτη, και κοσμησαντα, και φιλον γενομενον εαυτω και ξυναρμοσαντα τρια οντα, ωσπερ δρυς τρεις αρμονιας ατεχνως — και ει αλλα αττα μεταξυ τυγχανει οντα. παντα ταυτα ξυνδησαντα, και πανταπασιν ενα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ηρμοσμενον, ουτω δη πραττειν ηδη, εαν τι πραττη. — εν πασι τουτοις ηγουμενον και ονομαζοντα δικαιαν μεν και καλην πραξιν, η αν ταυτην την εξιν σωζη τε και συναπεργαζηται· σοφιαν δε, την επισταθσαν ταυτη τη πραξει επιστημην· αδικον δε πραξιν, η αν αει ταυτην λυη· αμαθιαν δε, την ταυτη αν επισταθσαν δοξαν. S. 373.

Die Unterordnung des Begehrungsvermögens unter die Vernunft ist die Mäßigkeit (σωφροσυνη); und die Unterordnung des Gefühlvermögens heißt Tapferkeit (ανδρια)[75]). So entwickelte Plato aus dem Begriff der Sittlichkeit und der moralischen Natur des Menschen die vier Kardinaltugenden, von denen wir weiter unten ein Mehreres sagen werden.

Die Sittlichkeit ist nur ein Ideal (παραδειγμα), welchem nur die Gottheit vollkommen entspricht. Der Mensch kann dasselbe nie erreichen; er soll sich aber demselben immer so viel als möglich nähern, und wer das thut, der ist schon ein achtungswürdiger Mensch.[76]) Nur in einem künftigen Leben, wenn der Mensch frei von Sinnlichkeit ist, darf er hoffen, vollkommen weise und tugendhaft zu werden.[77])

Die Sittlichkeit als Zustand, wo die Vernunft gesetzgebend ist, und sich die übrigen Vermögen untergeordnet hat, äußert sich durch Einheit, Ordnung und Zusammenstimmung in Worten und Handlungen. Denn der sittlichgesinnte Mensch hat nur einen obersten Zweck, Gesichtspunkt und Gesetz, dem er alles unterordnet; die Sinnlichkeit wird in ihren gehörigen Grenzen erhalten, und befolgt willig, was die Vernunft vorschreibt. Er hat daher kein getheiltes Interesse; er thut, was er soll, und was schicklich ist, zur rechten Zeit; er thut weder zu wenig noch zu viel, vermeidet die Extremen; er ist mit sich vollkommen Eins, gleichförmig in allen Handlungen. Kurz es ist vollkommene Gesetzmäßigkeit (νομιμον) und Har-

 monie.

75) de Republ. IV. S. 373.

76) Theaet. S. 123. παραδειγματων εν τω οντι εξωτων τ' μεν θειν ευδαιμονεστατ, τ δε αθεν, αθλιωτατ. S. 121. de Rep. V. S. 50. VII. 133. IX. S. 281. αλλ' εν ηρανω ισως παραδειγμα ανακειται τω βυλομενω ορᾶν, και ορωντι ἑαυτον κατοικιζειν. διαφερει δε ηδεν, ειτε π εστιν, ειτε εσαι. τα γαρ ταυτης μονης αν πραξειεν, αλλης δε ηδεμιας.

77) Phaedo S. 183, 190, 191. Cratylus S. 270, 271.

monie.[78]) Daher ist die Sittlichkeit gleichsam die innere Schönheit, und, mit der äußern verbunden, das Ideal aller Schönheit.[79])

Weisheit ist die Erkenntniß des Gesetzes, welches die Vernunft vorschreibt, oder die Erkenntniß von dem, was man gegen Gott und Menschen in Handlungen und Reden zu beobachten hat.[80]) Sie ist eine Vernunfterkenntniß; denn die Vernunft (φρονησις, νους) ist das Vermögen zu erkennen, was man thun und nicht thun soll. Daher nennt Plato die Erkenntniß des Sittengesetzes schlechthin die Vernunfterkenntniß (φρονησις), oder reine Wissenschaft (επιστημη), oder die Wissenschaft von dem, was dem Menschen das Beste ist (επιστημη του βελτιστου).[81]) Zuweilen verstehet er unter Weisheit nicht allein die Erkenntniß seiner Pflichten, sondern auch die Ausübung derselben; und die lezte bezeichnet er vorzüglich mit diesem Worte. Weise ist derjenige, der Recht thut, oder nach der Vernunft lebt, wenn er auch sonst keine

78) de Legib. III. S. 132. πως γαρ αν ανευ ξυμφωνιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εστιν. αλλ' η καλλιστη και μεγιστη των ξυμφωνιων, μεγιστη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια· ης ο μεν κατα λογον ζων μετοχος. de Rep. IV. S. 375, 378. Politicus S. 62, 114. Gorgias S. 125.

79) Philebus S. 317. de Republ. III. S. 294, 295. ουκουν οτου αν ξυμπιπτη εν τε τη ψυχη καλα ηθη ενοντα, και εν τω ειδει ομολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, του αυτου μετεχοντα τυπου, τουτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τω δυναμενω θεασθαι.

80) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε καλουμεν ενα εκαστον εκεινω τω σμικρω μερει, τω ο ηρχε τ'εν αυτω, και ταυτα παρηγγελλεν, εχον αυ κακεινο επιστημην εν αυτω την του ξυμφεροντος εκαστω τε και ολω τω κοινω σφων αυτων τριων οντων. Alcibiad. II. S. 81. 100.

81) Defin. S. 288. φρονησις επιστημη αγαθων και κακων — διαθεσις καθ' ην κρινομεν τι πρακτεον και τι ου πρακτεον. Alcibiad. II. S. 81. 89. 90. 94. de Republ. IV. 344. Protagor. S. 173.

keine Kunst und Geschicklichkeit verstünde, und keine Kenntnisse besäße.[82])

Die Erkenntniß des Sittengesetzes ist entweder lebendig oder todt. In dem ersten Fall bestimmt sie das Begehrungs- und Gefühlvermögen, daß sie nur das begehren und lieben, was recht und gut ist, und also mit der Vernunft übereinstimmen. In dem zweiten Fall ist die Erkenntniß ohne Einfluß auf beide Vermögen; und man liebt entweder das, was man für gut und recht erkannt hat, nicht oder haßt es noch überdem, und billiget das, was für unrecht und böse erkannt ist. Diese unwirksame Erkenntniß nennt Plato Unwissenheit (ανοια, αμαθια), die Quelle aller moralischen Vergehungen.[83]) Die Unwissenheit ist aber von gedoppelter Art. Man kennt entweder sein Bestes, das ist das Sittengesetz nicht, oder man hat nur von äußeren Umständen, Verhältnissen und Thatsachen keine Kenntniß. Nur die erstere Unwissenheit ist die Quelle alles moralischen Bösen.[84]) Die Quelle derselben ist eine unverhältnißmäßige Stärke des sinnlichen Begehrungs- und Gefühlvermögens, oder die Selbstliebe, welche jeden Menschen blendet und sein Urtheil über das, was recht, gut und sittlich ist, verdirbt, daß er sein Ich der Wahrheit und der Sittlichkeit vorziehet.[85])

82) de Legib. III. S. 132.

83) de Legib. III. S. 130, 131. S. 129. δεοι δε δη προς πασαν μεν (αρετην) βλεπειν, μαλιστα δε και προς πρωτην την της ξυμπασης ηγεμονα αρετης. φρονησις δ' ειη τυτο και νυς και δοξα, μετ' ερωτος τε και επιθυμιας τυτοις επομενης. S. 128. de Republ. III. S. 291. IV. 350.

84) Alcibiad. II. S. 86, 87. seq.

85) de Legib. V. S. 213. το δε αληθεια γε παντων αμαρτηματων δια την σφοδρα εαυτυ φιλιαν αιτιον εκαστω γιγνεται εκαστοτε. τυφλυται γαρ περι το φιλυμενον ὁ φιλων. ωστε τα δικαια και αγαθα και τα καλα κακως κρινει, το αυτυ προ τυ αληθυς αει τιμαν δειν ηγυμενος. Phaedo S. 189, 190. Timaeus S. 330. 331, 332.

Die Vernunft, welche die moralische Erkenntniß begründet, ist zugleich auch das praktische Beurtheilungsvermögen, wodurch man den Charakter und die Handlungen anderer beurtheilet, ob sie sittlich oder unsittlich sind. Dieses Vermögen haben auch diejenigen, welche nicht der Tugend gehuldiget haben; sie unterscheiden durch das Göttliche in ihrer Seele mit scharfem Blick gute und böse Menschen.[86]) Doch findet hier noch ein großer Unterschied statt. Der Mensch von sittlicher Gesinnung hat in sich selbst das Sittengesetz, und in seinem Bewußtsein eine innere Erfahrung von Befolgung desselben. Diese innere Erfahrung fehlet dem Lasterhaften; er kennt in seinem Bewußtsein nur die unsittliche aber nicht die sittliche Handlungsweise. Nach der unsittlichen Handlungsweise kann er aber die sittliche nicht beurtheilen. Daher kann er wohl, so lange er mit Menschen von gleichem Charakter zu thun hat, für schlau, listig, klug und vorsichtig gehalten werden, indem er andere nach sich mißt; aber unter guten Menschen muß seine Klugheit als Albernheit und unzeitiges Mißtrauen erscheinen, weil es ihm an dem richtigen Maaßstab zur Beurtheilung eines guten Charakters fehlet. Der tugendhafte Mann kann durch fremde Erfahrungen ersetzen, was er in seinem Innern zur Kenntniß des Lasters nicht findet. Kurz das Laster erkennt weder sich noch die Tugend; diese aber, durch Welt- und Menschenkenntniß unterstüzt, sowohl sich als ihr Gegentheil.[87])

Die

86) de Legib. XII. S. 194, 195. ὃ γαρ ὅσον ὑγιας αρετης απεσφαλμενοι τυγχανυσιν οἱ πολλοι, τοσυτον και το κρινειν τυς αλλυς οἱ πονηροι και αχρηστοι· θειον δε τι και ευσοχον εστι και τοις κακοις.

87) de Republ. III. S. 307. 309. πονηρια μεν γαρ αρετην τε και ἀυτην ὑποτ' αν γνοιη· αρετη δε φυσεως παιδευομενης χρονῳ ἁμα ἀυτης τε και πονηριας επιστημην ληψεται.

Die moraliſche Erkenntniß iſt entweder bloß klar oder deutlich. Man iſt ſich des Geſetzes und ſeiner Pflichten entweder mit oder ohne Gründe bewußt. In dieſem Fall hat man nur eine richtige klare Vorſtellung (αληθης δοξα); in jenem eine wiſſenſchaftliche deutliche Erkenntniß (επιστημη). Jene Erkenntniß hat man in dem jugendlichen Alter, dieſe erlangt man erſt bei reifern Jahren. Man kann in beiden Fällen eine richtige Vorſtellung von dem haben, was man thun oder nicht thun ſoll. Es iſt aber doch ein großer Unterſchied zwiſchen einer bloß klaren und einer deutlichen Erkenntniß. Jene kann leicht verfälſcht werden, und iſt wandelbar. Durch die deutliche Vorſtellung des Grundes erlangt die Erkenntniß erſt Feſtigkeit.[88])

Dieſe klaren aber undeutlichen Vorſtellungen oder unentwickelten Urtheile ſcheint Plato aus der innern Thätigkeit der Vernunft und dem Einfluß, welchen ſie auf die Beſtimmung des Begehrungs- und Gefühlvermögens hat, abzuleiten. Die Vernunft fodert, daß man ihrem Geſetz allein gehorchen ſoll, und ſie beſtimmt das Begehrungs- und Gefühlvermögen, das zu lieben und zu begehren, was der Vernunft gemäß iſt. Die praktiſche Vernunft äußert ſich daher in der undeutlichen Erkenntniß durch gewiſſe Gefühle und Beſtrebungen.[89]) Dieſe Gefühle

ſind

88) de Republ. III. S. 293. τα δ' αισχρα ψεγοι τ'αν ορθως και μισοι, ετι νεος ων, πριν και λογον δυνατος ειναι λαβειν· ελθοντος δε τυ λογυ, ασπαζοιτ' αν αυτον, γνωριζων δι' οικειοτητα μαλιστα, ὁ δυτω τραφεις. de Legib. II. S. 58, 59. Meno. S. 383 — 387. ορθως δε γε ἡγειςθαι δυο οντα ταυτα μονα, δοξαν τε αληθη και επιστημην· ἁ εχων ανθρωπος, ορθως ἡγειται. Timaeus S. 331, 332.

89) de Legib. III. S. 129. de Republ. III. S. 291. IV. 350. τας δε γε ἁπλας τε και μετριας (επιθυμιας, ἡδονας, λυπας), ἁι δη μετα νυ τε και δοξης ορθης λογισμω αγονται, εν ολιγοις τε επιτευξη.

sind Schaam (αισχος, αισχυνη), Mißbilligung des moralisch Bösen, Furcht vor den Urtheilen anderer Menschen;[90]) ein unruhiges Gewissen, peinigendes Gefühl der Schuld, und Erwartung verdienter Strafe;[91]) Wohlgefallen an dem sittlich Guten und an tugendhaften Menschen (ερως)[92]).

Das moralische Gefühl äußert sich entweder durch Mißbilligung, Unwillen, Zorn, in diesem Falle macht es einen Theil des Gefühlvermögens aus, welches Plato das θυμοειδες nennt; oder durch Wohlgefallen, Billigung und Streben nach dem Guten, in diesem Falle kommt es unter dem Namen der Liebe (ερως) vor. Das moralische Mißbilligungsvermögen äußert sich dann, wenn die Begierden mit der Vernuuft streiten, durch Unwillen und Zorn über die überwältigende Gewalt sinnlicher Reitze, in dem Kampf und Streit gegen die Begierden. Es bestreitet aber nicht solche Begehrungen, welche mit der Vernunft übereinstimmen. Wenn man glaubt Unrecht gethan zu haben, dann erträgt man Hunger und Durst, und alles was der Beleidigte auflegt, ohne Unwillen und Aufwallung des Zorns. Je edeler ein Mensch ist, desto mehr glaubt er das verdient zu haben. Ganz anders verhält es sich, wenn ein Mensch überzeugt ist, daß man ihm Unrecht gethan hat; dann kocht, tobt und streitet es für das Recht; es erträgt Hunger, Durst und alle Unannehmlichkeiten mit der größten Beharrlichkeit, bis es sich Recht verschafft hat. — Diese Gefühle äußern sich schon in der Jugend, wo die Vernunft noch keine Schlüsse macht; es kann auch übel geleitet werden und ausarten; es ist daher von der Vernunft verschieden.[93]) Allein ungeachtet dieser Unterschei-

90) de Legib. I. S. 49, 50.
91) de Republ. I. S. 153, 154.
92) de Legib. IV. S. 176. de Republ. III. S. 293—396. τα τυ καλυ ερωτικα.
93) de Republ. IV. S. 368—370.

scheidung leitet er dieses Gefühl doch von einer Wirkung der Vernunft ab.[94]) Hieraus ergiebt sich folgendes Resultat: Diese Gefühle, als Gefühle betrachtet, sind von der Vernunft unterschieden; sie stehen aber mit der Vernunft, als Folgen mit dem Grunde, im Zusammenhange. Es giebt aber auch andere moralische Gefühle von angenehmer Art. Jede Ausübung der Tugend ist mit einem angenehmen Gefühle verknüpft, welches von reiner Art ist, weil es nicht auf der Affection eines körperlichen Theiles beruhet, und daher mit keinem unangenehmen Gefühle gepaaret ist. Es ist ein reines geistiges Vergnügen.[95]) Dieses moralische Vergnügen leitete Plato wahrscheinlich, so wie jenes unangenehme Gefühl, aus dem Einfluß der Vernunft auf das Gefühlvermögen ab.[96])

Die reine moralische Liebe ist das durch die Vernunft, oder durch die Ideen von dem Guten und Schönen bestimmte Begehrungsvermögen. Wir werden davon in dem zweiten Abschnitt handeln.

94) Timaeus S. 387, 388. την δε δη καρδιαν ἁμα των φλεβων, και πηγην τυ περιφερομενυ κατα παντα τα μελη σφοδρως ἁιματος, εις την δορυφορικην οικησιν κατεσησαν, ἱνα ὁτε ζεσειε το τυ θυμυ γενος, τυ λογυ παραγγειλαντος, ειτις αδικος περι αυτα γιγνεται πραξις εξωθεν, ἡ και τις απο των ενδοθεν επιθυμιων, οξεως δια παντων των τενωπων παν ὁσον αισθητον εν τῳ σωματι, των τε παρακελευσεων και απειλων αισθανομενον γιγνοιτο επηκοον, και ἑποιτο παντη, και το βελτιςον ὑτως εν αυτοις πασιν ἡγεμονειν εφη.

95) Philebus S. 30.

96) Philebus S. 211. ἡδεσθαι δε και τον σωφρονυντα αυτῳ τῳ σωφρονειν.

Zwei=

Zweiter Abschnitt.

Von dem höchsten Gute.

Es ist ein Naturgesetz für den Menschen, daß er nur dasjenige begehret, was er für gut hält. Das Begehren stehet in einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Vorstellen. Es ist daher keinesweges gleichgültig, was sich die Menschen für Begriffe von dem, was gut ist, und vorzüglich von dem höchsten Gute gebildet haben. Je nachdem der Begriff davon beschaffen ist, richtet sich auch der Begriff von dem guten und bösen Leben, und die Lebenswahl.[1]). Wer zum Beispiel das Unrecht thun für besser hält als das Recht thun, der wird natürlich dieses jenem nachsetzen; und wer glaubt, die Gerechtigkeit sei nur etwas Erzwungenes, der wird auch nur da die Gerechtigkeit befolgen, wo er gezwungen wird.[2]) Es ist daher eine der wichtigsten Wissenschaften, welche den Begriff von dem höchsten Gut fest sezt; die Erkenntniß desselben ist die Bedingung von jedem andern Guten; wer sie nicht besizt, dem ist überhaupt nichts nütze.[3]) Die Sittlichkeit selbst kann ohne richtige Ueberzeugung von dem höchsten Gute nicht bestehen; wer nicht den höchsten Zweck, worauf sich alles beziehen muß, kennet,

1) de Republ. IX. S. 253. X. S. 331, 332.
2) de Republ. II. 208. I. 180. seq. Gorgias.
3) Charmides S. 150, 151. Alcib. II. S. 89. ὅτι, ὡς ἔπος εἰπειν, κινδυνευει το γε των αλλων επιστημων κτημα, εαν τις ανευ τη βελτιστη κεκτημενος η, ολιγακις μεν ωφελειν, βλαπτειν δε τα πλειω τον εχοντα αυτα.

kennet, kann weder die Foderungen der Sittlichkeit erkennen, noch ihnen nachzukommen sich bestreben.[4])

Die Menschen zählen gewöhnlich nur Gesundheit, Stärke, Schönheit und Reichthum unter die Güter. Dahin rechnen sie noch eine große Mannichfaltigkeit von andern Dingen, z. B. gesunde Beschaffenheit der Sinnenorgane und des Empfindungsvermögens, oberste Gewalt in dem Staate, die Freiheit alles zu thun, was man will, und zu dem allen noch Unsterblichkeit, oder den ewig fortdauernden Genuß aller dieser Güter.[5]) Wie man aber keine sittliche Handlung für die Sittlichkeit selbst nehmen kann, so ist auch keines von diesen Gütern das Gute an sich.[6]) Nach einigen ist das Gute nichts anders als das Angenehme, oder das Vergnügen, und gut und angenehm sind Wechselbegriffe; nach andern bestehet das Gute nicht in der Empfindung angenehmer Gefühle, sondern in dem Denken, in Erkenntnissen und Wissenschaften. Allein da es einander ganz entgegengesezte Gefühle giebt; da man nicht leugnen kann, daß einige gut einige böse sind; und da endlich auch zwischen den Wissenschaften ein eben so großer Unterschied statt findet: so kann man weder von dem einen noch von dem andern geradezu behaupten, es sei das Gute; sondern es muß noch außer diesen ein absolutes Gut sein, nach welchem alle andere Dinge beurtheilet werden, ob sie gut oder böse sind. Wollte man sagen, die Erkenntniß des Guten ist das Gute an sich: so würde man dadurch um nichts klüger sein, wenn nicht vorher bestimmt ist, worinn das Gute bestehet.[7])

Die meisten Menschen sind in Ansehung ihrer Pflichten mit den subjektiven Aussprüchen ihres Gewissens

4) de Republ. VI. S. 111, 112. Alcibiad. II. S. 93, 94.
5) de Legib. II. S. 75, 76. Gorgias S. 14.
6) de Republ. II. S. 64. VI. S. 116.
7) de Republ. VI. S. 112.

sens zufrieden; sie handeln nach dem, was ihnen recht dünkt. In Ansehung des Guten aber verlangen sie etwas mehr als blos subjektive Meinung; sie fodern eine objektive Erkenntniß von dem, was Gut ist. Denn sie sehen leicht ein, daß wenn sie sich etwas als gut vorstellen, es deshalb noch nicht wirklich gut ist. Das Gemüth strebt und ringt unaufhörlich nach dem Besitz des Guten, oder dessen, um welches willen alles gethan wird; es sezt die Realität desselben voraus, wenn es sich gleich dasselbe weder durch einen deutlichen Begriff noch durch ein unerschütterliches Gefühl vorstellen kann.[8])

Wir werden die Gedanken des Plato über das höchste Gut am besten und vollständigsten vortragen können, wenn wir erst seine Eintheilung des Guten und der Güter, dann die Bedingungen des höchsten Gutes darstellen, und endlich untersuchen, wie er nach diesen leitenden Principien das höchste Gut wirklich bestimmt hat.

Bei den folgenden Eintheilungen liegt der noch nicht bestimmte Begriff zum Grunde: Gut ist, was begehret wird, oder begehrungswürdig, oder was ein Gegenstand des Begehrens überhaupt ist.

Alle Dinge sind entweder gut (ἀγαθὰ) oder böse (κακὰ) oder weder gut noch böse. Zum Guten rechnet man z. B. Erkenntniß, Gesundheit, Reichthum; zum Bösen das Gegentheil von diesen; zu dem was weder gut noch böse ist, das Sitzen, Gehen, zu Schiffe gehen, den Besitz lebloser Dinge.[9])

Die Güter beziehen sich entweder auf die Seele, z. B. die Tugend, oder auf den Körper, z. B. Schönheit;

8) de Republ. VI. S. 113. ὁ δὴ διωκει μεν ἁπασα ψυχη, και τυτυ ἑνεκα παντα πραττει, απομαντευομενη τι ειναι, απορυσα δε και ικ εχυσα λαβειν ἱκανως τι ποτ' εστιν, ὑδε πιστει χρησασθαι μονιμῳ. Theaet. S. 124.

9) Gorgias S. 46, 47.

heit, Gesundheit, oder auf den äußern Zustand, z. B. Reichthum, Freunde.[10]) Nach einer andern Eintheilung werden sie in göttliche (θεῖα) und menschliche (ἀνθρωπίνα) eingetheilt. Jene begreifen alles das, was der Mensch als rein vernünftiges Wesen, z. B. Tugend, Weisheit; diese, was der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen begehret; zu den lezten gehöret alles, was außer Tugend und Weisheit noch ein Gegenstand des Begehrens ist."[11])

Das Gute ist überhaupt von dreierlei Art. Es ist entweder von der Art, daß man es blos der Folgen wegen begehret, z. B. Arzneimittel, Arbeiten, Beschwerlichkeiten; oder man begehret es nicht darum, weil es diese oder jene Folgen hat, sondern an sich ohne alle weitere Rücksicht, z. B. das wahre Vergnügen; oder endlich man begehret etwas nicht nur an sich, um sein selbst willen, sondern auch um der Folgen willen, z. B. das Denken, Gesundheit.[12]) Plato unterscheidet hier also ein absolutes und ein bedingtes Begehren. Die hier angegebenen Beispiele dürfen noch nicht für die bestimmten Gegenstände der zwei Arten des Begehrens genommen, sondern nur als Beispiele, um den Begriff klar zu machen, angesehen werden. Die Bestimmung des Gegenstandes des absoluten Begehrens erfodert zum wenigsten noch eine schärfere Untersuchung.

Das, was man um sein selbst willen begehret, ist das Gute an sich; dieses muß also von der Art sein, daß man es nicht um etwas andern wegen, sondern, daß man um seinet willen alles andere begehret. Es ist ein absoluter, unbedingter Gegenstand des Begehrens, oder Zweck an sich. Es muß ferner an sich vollkommen (τέλεον) und zurei-

10) Diogenes L. III. 80. Gorgias S. 67.
11) de Legib. I. S. 18.
12) de Republ. II. S. 206.

zureichend (ἱκανον) sein, daß es keiner Sache weiter bedarf. Endlich muß das Gute an sich so beschaffen sein, daß jedes Wesen es begehret und zu erlangen trachtet, sobald es erkannt ist.[13]) Dieses sind die Bedingungen und Merkmale des absoluten Gutes; es muß Zweck an sich, vollkommen, und ein nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Begehrens für jedermann sein.

Es fragt sich jezt, welches ist der Gegenstand, welcher diesen Bedingungen entspricht? welches ist das absolute Gute? Plato [hätte] ohne alle Umschweife festsetzen können, daß nichts anders als Sittlichkeit das absolute Gut sei; denn der Wille, Recht zu thun, muß von jedem vernünftigen Wesen als gut gedacht und gebilliget werden. Die Sittlichkeit ist auch nicht deswegen gut, weil sie begehret wird; sondern weil sie gut ist, wird sie begehret; sie ist also ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens.[14]) Da der aber einen längern Weg wählet, um das auszumachen, so müssen wir ihm auf diesem folgen.

Wir unterscheiden an dem Menschen zweierlei, das Denken (φρονειν) und das Gefühl der Lust, das Vergnügen (χαιρειν). Es fragt sich also, ob das Denken oder das Vergnügen das Gute an sich, oder noch bestimmter, ob es in dem Zustand des Denkens oder des Vergnü-

13) Philebus S. 227, 228. την τ'αγαθυ μοιραν πoτερον αναγκη τελεον η μη ειναι — παντων δηπυ τελεωτατον — τι δε; ἱκανον τ'αγαθον; — πως γαρ υ; και παντων γε εις τυτο διαφερει των οντων — το δε γε μην, ως αιμαι, περι αυτυ αναγκαιοτατον ειναι λεγειν, ως παν το γιγνωσκον αυτο ζηρευει και εφιεται βυλομενον ἑλειν και περι αυτο κτησασθαι, και των αλλων υδεν φροντιζει, πλην των αποτελυμενων ἁμα αγαθοις. — S. 296. το γε μην υ ἑνεκα το ἑνεκα τυ γιγνομενον αει γιγνοιτ' αν, εν τη τυ αγαθυ μοιρα ενειμι εγω. Definit. S. 292, 296. Gorgias. S. 115.

14) Eutyphro S. 21 — 24.

gnügens zu suchen sei; es fragt sich, ob nicht außer beiden noch ein dritter Zustand ist, welcher für das absolute Gut gehalten werden muß?[15]) Um die erste Frage zu beantworten, müssen wir das Denken und das Gefühl isoliren, und untersuchen, ob der Zustand, wo man blos denkt, ohne Lust zu empfinden, oder der Zustand, in dem man angenehm afficiret wird, ohne etwas zu denken, wünschenswerth ist. Sollten sich Gründe finden, beides zu verneinen, so werden wir die zweite Frage bejahen müssen.[16])

Wenn wir das Vergnügen von allem Denken absondern, so denken wir uns einen Menschen, welcher, ohne etwas zu denken, nur angenehm afficiret wird. Dann fehlt ihm aber das Bewußtsein, ob er Vergnügen empfindet oder nicht; er weiß nicht, ob er angenehme Emfindungen gehabt habe; er kann weder urtheilen noch schließen, daß er angenehm empfinde, oder angenehm empfinden werde. Ist ein solches Leben wohl wünschenswerth? Für den Menschen zum wenigsten nicht.[17]) Hierzu kommt noch, daß jedes angenehme Gefühl eine Veränderung des Gemüths ist, welche anfängt und aufhöret zu sein; daß sie bedingt ist, nicht als Zweck an sich, sondern als Mittel zu einem Zwecke, gedacht werden kann. Es giebt auch eine große Mannichfaltigkeit von Vergnügen, welche nicht von einerlei Art und Güte sind. Es muß daher etwas anders geben, wornach man beurtheilen kann, ob sie gut oder nicht gut sind. Das Ver-

15) Philebus S. 208, 209. ὡς νυν αυτων ἑκατερος ἑξιν ψυχης και διαθεσιν αποφαινειν τινα επιχειρησει, την δυναμενην ανθρωποις πασι τον βιον ευδαιμονα παρεχειν — ὑμεις μεν την τυ χαιρειν; ἡμεις δ' αυ την τυ φρονειν (φατε.) S. 309, 310.

16) Phileb. 228. σκοπωμεν δη και κρινωμεν τον τε ἡδονης και τον φρονησεως βιον ιδοντες χωρις — μητε εν τω της ἡδονης ενεστω φρονησις, μητε εν τω της φρονησεως ἡδονη.

17) Philebus S. 228, 229.

gnügen und folglich auch das Angenehme kann nicht das Gute selbst sein.[18])

Eben das läßt sich aber auch von dem bloßen Denken sagen. Kein Mensch würde sich ein Leben wählen, in dem er beständig denken, erkennen, urtheilen und schließen müßte, ohne die geringste Empfänglichkeit für Lust und Unlust zu haben.[19])

Da also weder Denken noch das Vergnügen derjenige Zustand ist, welcher für den Menschen vollkommen befriedigend und wünschenswerth ist, so muß wohl die Vereinigung von beiden das vollständige Gut für denselben sein. Es ist also nichts Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes (μικτος, κοινος βιος).[20])

Wir unterscheiden aber zwei Arten des Denkens, ein reines und empirisches Denken. (Man sehe 1. Th. 2tes Kap. S. 49. und 72.) Die Gefühle sind ebenfalls von gedoppelter Art, reine oder wahre und gemischte. (Man vergleiche 2. Th. 3tes Hauptstück. S. 218). Jezt soll das Denken mit dem Gefühl vereiniget werden. Es ist aber nicht gleichgültig, auf welche Art das geschiehet. Denn da wir in dieser Verbindung und Zusammensetzung das vollständige Gut suchen, so muß auch die Vereinigung auf die vollkommenste Weise geschehen. Wir müssen also untersuchen, wie sich die verschiedenen Arten des Denkens und der Gefühle bei dieser Vereinigung zu einander verhalten.[21])

Das

18) Philebus S. 296. 308, 309. de Republ. VI. S. 113.
19) Philebus S. 230, 309.
20) Philebus S. 230, 310.
21) Philebus S. 307. 310, 311, 315. μιγνυντας δ'αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη τις αλογια τῳ νῳ μιγνυναι τον βυλομενον ὅτι καλλιστην ιδοντα και ασαφεστατην μιξιν και κρασιν, μαθειν εν ταυτῃ πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπῳ και τῳ παντι πεφυκεν αγαθον, και τινα ιδεαν αυτην ειναι ποτε μαντευτεον.

Das reine Denken, oder die Erkenntniß a priori, ist zwar die oberste Erkenntniß, aber doch nicht zureichend; sie bedarf noch der empirischen. Es lassen sich auch alle Erkenntnisse vereinigen, insofern sie nur dem reinen Denken untergeordnet werden.[22]) Daß Plato unter der reinen Erkenntniß vorzüglich die Erkenntniß von dem Sittengesetz und dem, was für den Menschen das Beste ist, verstehet, darf nicht übersehen werden.— Die angenehmen Empfindungen können nichts dagegen haben, sich mit jedem Denken zu vereinigen. Aber die Vernunft, als das Princip des Denkens, widersezt sich der Vereinigung mit allen angenehmen Gefühlen. Denn die starken, unmäßigen und unbändigen angenehmen Gefühle verhindern und unterdrücken das Denken, vertilgen die wahren Ueberzeugungen aus dem Bewußtsein, und hemmen den Einfluß derselben auf das ganze Gemüth. Es wäre daher unvernünftig, mit der Vernunftthätigkeit Gefühle zu verbinden, welche, indem sie in einem Zustande der Vernunftlosigkeit entspringen, mit der Vernunft streiten.[23])

Hieraus ergiebt sich folgendes Resultat: Mit der Vernunftthätigkeit oder dem Denken lassen sich nur diejenigen Gefühle vereinigen, welche entweder aus der Vernunftthätigkeit selbst entsprungen, oder doch durch dieselbe bestimmt und modificiret sind. Von dieser Art sind die nothwendigen, reinen, wahren Gefühle, die reingeistigen und die moralischen, welche die Ausübung der Tugend begleiten.[24])

22) Philebus S. 311, 312, 313. ηκιστ εγω οιδα, ὁ, τι τις αν βλαπτοιτο, πασας λαβων τας αλλας, επιστημας εχων πρωτας.

23) Philebus S. 313 — 315.

24) Philebus S. 315. αλλας δε ἡδονας, αληθεις και καθαρας, ἁς ειπες σχεδον, οικειας ἡμιν νομιζε, και προς ταυτας τας μεθ' ὑγιειας και τη σωφρονειν και δη και ξυμπασης αρε-

της,

Die Vereinigung dieser Gefühle mit dem Denken ist das vollständige Gut der Menschen; sie ist ein Ideal seiner höchsten Vollkommenheit, und ein Muster, nach welchem er handeln soll.[25]) Wir finden in diesem Inbegriff Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie. Wahrheit, denn die Gefühle sind wahr, sie sind auch durch die Vernunft die Quelle aller Wahrheit, bestimmt. Regelmäßigkeit, weil das Ganze und die einzelnen Bestandtheile durch eine Regel (μετρον) bestimmt sind. Harmonie, weil alles Mannichfaltige in diesem Inbegriff zusammenstimmt. Wo Regelmäßigkeit und Harmonie in Vereinigung ist, da ist auch sittliche Schönheit. Hier treffen also die Begriffe der sittlichen Schönheit (καλον, καλλος) und des Guten, in einem zusammen. Dieses sind die drei nothwendigen Merkmale des menschlichen vollständigen Gutes, um deren willen die Einheit jenes Mannichfaltigen auch nur ein Gut sein kann.[26])

Hieraus läßt sich endlich noch die Frage beantworten: Welches ist in diesem Mannichfaltigen das Vorzüglichste, welches eigentlich macht, daß es ein Gut ist? Denn es ist offenbar, daß es die Regelmäßigkeit und Harmonie ist. Denn wären diese nicht vorhanden, so würde das Mannichfaltige nicht geordnet und zusam-

της, ὁποσαι καθαπερ θεων οπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη.

25) Philebus S. 316. αλλ' ει τινος ετι προσδει τη συγκρασει ταυτη, λεγε τε συ και Φιληβος· εμοι μεν γαρ καθαπερει κοσμος τις ασωματος αρξων καλως εμψυχα σωματος, ὁ νυν λογος απειργασθαι φαινεται.

26) Philebus S. 316—318. ηκιστ ει μη μια δυναμεθα ιδεα το αγαθον θηρευσαι, συν τρισι λαβοντες, καλλει και συμμετρια και αληθεια, λεγωμεν, ως τυτο οιον εν ορθοτατ' αν αιτιασαιμεθ' αν των εν τη ξυμμιξει· και δια τυτο, ως αγαθον ον, τοιαυτην αυτην γεγονεναι.

zusammenstimmend, und für kein vernünftiges Wesen ein Gut sein.[27])

Das Denken, in Vereinigung mit den Gefühlen, macht also das vollständige Gut aus; aber die Regelmäßigkeit (Form) und Harmonie (μετρον, το μετριον, ξυμμετρια) ist das höchste Gut. Worin diese Regelmäßigkeit nach dem Plato bestehet, werden wir bald näher untersuchen.

Die Regelmäßigkeit und Harmonie ist die Form, die angenehmen Gefühle und Kenntnisse sind das Mannichfaltige, der zu vereinigende Stoff (απειρον); die Vereinigung beider ist das harmonisch verbundene Mannichfaltige. Das vollständige Gut läßt sich also überhaupt auch als Einheit des nach einer Regel verbundenen Mannichfaltigen betrachten (πεπερασμενον).[28]) So wie nun die Verbindung der Form mit dem Stoffe in allen Dingen der Natur eine Ursache voraussezt, so muß auch dieses geordnete Mannichfaltige, welches nur durch die Verbindung mit einer Form entstehen kann, eine Ursache haben. Plato leitet die zweckmäßige Verbindung in der Welt von einem Vernunftwesen, der Gottheit ab, und er muß, wenn er consequent sein will, auch dieses regelmäßige Ganze von der menschlichen Vernunft abhängig machen. Und dieses finden wir denn auch in dem Philebus, wenn gleich nicht sehr deutlich, in dem Satze: das menschliche Vernunftvermögen ist der Gottheit, der Ursache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in dem Universum, ähnlich.[29]) Soll

27) Philebus S. 317. και μην ξυμπασης γε μιξεως ω χαλεπον ιδειν την αιτιαν, δι' ην η παντος αξια γιγνεται ηττιαν η τοπαραπαν υδενος — ὁτι μετρου και της ξυμμετρυ φυσεως μη τυχουσα ηττιαν και ἀπωσυν ξυγκρασις πασα, εξ αναγκης απολλυσι τα τε κερανυμενα και πρωτην ἑαυτην.

28) Philebus S. 242.

29) Philebus 248, 249. νυς εστι γενεσης τε παντων αιτιος.

diese Aehnlichkeit statt finden, so muß auch die menschliche Vernunft ein gewisses regelmäßiges Produkt hervor bringen, welches nichts anders sein kann, als das Ideal des Guten, insofern darin Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung angetroffen wird. Eben dieses erhellet auch daraus, daß er zeigt, die Vernunft entspreche dem Ideal des Guten, oder den drei Merkmalen, der Wahrheit, der Regelmäßigkeit, und der Harmonie oder sittlichen Schönheit, am allermeisten; sie sei die Wahrheit und die Regelmäßigkeit und Sittlichkeit selbst, oder das ihnen am nächsten kommende.[30])

Nach diesen Untersuchungen stellt Plato folgende Rangordnung der Güter auf: die Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit selbst; zweitens, die durch diese bestimmte Mannichfaltigkeit, oder der Inbegriff alles dessen, was der Mensch unter der Idee der Regelmäßigkeit will und begehret; drittens, die Vernunft, als das Princip aller reinen Erkenntniß; viertens, jede empirische Erkenntniß, Kunst, alle wahren Vorstellungen und Urtheile; fünftens, alle reinen und wahren Vergnügungen.[31])

Die Regelmäßigkeit (το μετρον) ist also das oberste Gut; nicht so klar ist es aber, was Plato unter dieser Regelmäßigkeit verstehet. Schon nach dem gemeinen Sprachgebrauch bedeutet das Wort μετρον, μετριος, μετριως alles, was so ist, wie es sein soll, was vollkommen ist, dem weder etwas fehlet noch mangelt.[32]) Das Wort μετρον bedeutet das Maas, die Einheit,

30) Philebus S. 318, 319.

31) Philebus S. 320. ὡς ἡδονη κτημα ουκ εστι πρωτον, ουδ' αυ δευτερον, αλλα πρωτον μεν πη περι μετρον και το μετριον και καιριον, και παντα ὁποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αϊδιον ειρησθαι φυσιν — δευτερον μην περι το συμμετρον και καλον και το τελεον και ἱκανον, και παντ' ὁποσα της γενεας ταυτης ου εστιν — το τοινυν τριτον — νουν και φρονησιν τιθεις, ουκ αν μεγα τι της αληθειας παρεξελθοις. . .

32) Z. B. ὑγιες τε και μετριον ηθος de Republ. VI. S. 82.

heit, oder die Regel, nach welcher nicht nur die Größe der Dinge an sich und in Verhältniß, sondern auch das Verhältniß der Dinge in Ansehung der Vollkommenheit, bestimmt wird.[33]) Zum Maasstabe der Vollkommenheit kann aber nichts anders, als die Vollkommenheit selbst, genommen werden.[34]) Plato verstehet also unter dem μετρον die Vollkommenheit des Menschen als eines vernünftigen Wesens, welche von dem zu viel oder zu wenig gleich weit abstehet; die Idee von der Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit an sich selbst, oder die Vorstellung von dem, was sein soll.[35]) Hieraus erhellet, daß dieser Begriff kein anderer ist, als der Begriff des Vernunftgesetzes und der dadurch bestimmten Gesetzmäßigkeit;[36]) daß alles, was durch die Vernunft positiv bestimmt ist, und insofern es seinen Grund in der Vernunft hat, gut ist; daß endlich die Vernunft die Quelle und der Erkenntnißgrund alles absoluten Guten, Schönen und Lobenswürdigen ist.[37])

μετριος ανηρ soviel als καλος κ'αγαθος de Republ. III. S. 281. IV. 334. Begierden und Gefühle, welche der Vernunft gemäß, und durch die Vernunft bestimmt sind, heißen μετριαι de Republ. IV. S. 350.

33) Philebus S. 237. Politicus S. 59.

34) de Republ. VI. S. 110. ατελες γαρ ηδεν ηδενος μετρον.

35) Politicus S. 62. το δε ἑτερον (μερος μετρητικης, πασαι τεχναι) ὁποσαι προς το μετριον και το πρεπον και το καιριον και το δεον, και παντ' ὁποσα εις το μεσον απωκισθη των εσχατων. Verglich. Philebus S. 329. Daß in dieser Stelle die moralischen Ideen verstanden werden, ist, wie mir dünkt, aus dem Zusatze και παντα ὁποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αἰδιον εισηχθαι φυσιν klar.

36) Gorgias S. 124, 125. ταις δε της ψυχης ταξεσι και κοσμησεσι (ονομα) νομιμον τε και νομος ὁθεν και νομιμοι γιγνονται και κοσμιοι. ταυτα δ' εσι δικαιοσυνη τε και σωφροσυνη.

37) Cratylus S. 296, 297. ηκειν και ὁσα μεν αν νες τε και διανοια

Sittlichkeit ist also mit einem Worte die höchste Vollkommenheit des Menschen, oder sein höchstes Gut; eine Wahrheit, welche Plato an so vielen Stellen mit eben so viel Würde als Feuer und Deutlichkeit vorträget. Die Sittlichkeit ist das höchste Gut, weil sie der Zustand der freien ungehinderten Thätigkeit der Vernunft ist. Wäre der Mensch bloßes Thier, so würde und müßte er das Vergnügen über alles setzen; da er aber auch zugleich ein vernünftiges Wesen, und der Geist der eigentliche Mensch ist, so würde er sich selbst zum Thier herabwürdigen, wenn er das Vergnügen zum lezten Zweck aller seiner Handlungen machte.[38]) Der Vernunft ist nur das Streben nach Wahrheit und vernünftiger Thätigkeit angemessen. Gut kann für jedes Wesen nur dasjenige sein, was ihm angemessen (οικειοτατον) ist. Das höchste Gut des Menschen als eines vernünftigen Wesens kann also nur Wahrheit und Sittlichkeit sein.[39])

Was in dem Körper Gesundheit ist, das ist in der vernünftigen Seele Sittlichkeit und Tugend, also der vollkommene Zustand derselben. Es ist ungereimt, nur zu fragen: warum soll ich sittlich sein, oder was wird mir dafür? Denn die Sittlichkeit ist das absolute Gut, über welches nichts Höheres ist.[40])

Wenn wir die mancherlei sinnlichen Triebe und Begierden als eben so viele wilde unbändige Thiere, das männ-

διανοια εργασηται, ταυτα εστι τα επαινετα· τα δε μη ψεκτα. — και το καλον αρα καλα εργαζεται. Politic. S. 65. τα γαρ ασωματα, καλλιστα οντα και μεγιστα, λογῳ μονον, αλλῳ δε ὑδενι σαφως δεικνυται.

38) Philebus S. 322 de Legib. III. S. 132. Gorgias S. 44, 45; 131. Alcibiades I. 30, 31.

39) de Republ. IX. S. 170.

40) de Republ. IV. S. 387. αρετη μεν αρα, ὡς εοικεν, ὑγιεια τε τις ειη και καλλος και ευεξια ψυχης· κακια δε, νοσος τε και αισχος και ασθενεια. seq.

männliche Gefühlvermögen (θυμος) als einen Löwen, und die Vernunft als den eigentlichen innern Menschen denken, so bestehet der Mensch, ob er gleich äußerlich nur ein Thier scheint, aus vielen unbändigen Thieren, dem Löwen und dem Menschen. Wer also behauptet, es sei besser Unrecht als Recht thun, der saget eigentlich so viel: Des Menschen Wohl erfodert, daß man jenes vielköpfige Thier füttere und mäste, den Löwen stark mache, den eigentlichen Menschen schwäche und vor Hunger sterben lasse; man dürfe die Thiere nicht zähmen und gewöhnen, daß sie neben einander in Ruhe und Frieden leben, sondern sie müßten die Freiheit haben, sich zu beißen, zu bekriegen und aufzufressen. Wer hingegen in dem Rechtthun das höchste Gut sezt, der behauptet nichts anders als, man müsse in allen Handlungen und Reden das zum Zweck machen, den innern Menschen zu stärken, die zahmern Thiere auferziehen und in Gehorsam erhalten, die unbändigen gar nicht aufwachsen lassen, und dazu die Stärke des Löwen zu Hülfe nehmen, überhaupt das Mannichfaltige des Menschen in Einheit und Harmonie bringen und darin erhalten. Es ist gar keine Frage mehr, welche Behauptung die vernünftigste und wahrste, und auf welcher Seite das größte Gut ist.[41])

Die Sittlichkeit ist das größte Gut, sie ist höher zu achten als alles, was der Mensch sonst unter Güter rechnet. Ja selbst das Leben kommt gegen sie in keine Rechnung. Der Mensch muß zwar das Leben schätzen, aber nur insofern, als es der Sittlichkeit gemäß ist. Und so sehr auch der Mensch sein Selbst liebet, so muß er doch die Sittlichkeit und sittlichen Handlungen noch höher achten und mehr lieben.[42]) Durch die Sittlichkeit bekommt

41) de Republ. IX. S. 273 — 275.

42) Gorgias S. 142. μη γαρ τουτο μεν, το ζην ὁποσον δη χρονον, τον γε ὡς αληθως ανδρα ευκτεον εστι, και υ φιλοψυχητεον, αλλα

bekommt jedes andere Ding erst seinen Werth. Das Leben, das Empfinden und Denken, jede Kenntniß, Einsicht, Klugheit, jedes äußere Gut ist nur für den Rechtschaffenen gut, denn er allein macht den rechten Gebrauch davon.[43])

Die Sittlichkeit ist also das höchste Gut, oder dasjenige, was selbst Zweck ist, ohne wieder als Mittel zu etwas andern gedacht zu werden; sie ist dasjenige, um welches willen alles andere gethan und begehret werden muß. Sie ist also der oberste Zweck, welchen jedes vernünftige Wesen beständig vor Augen haben, und auf welchen es alle Handlungen richten muß.[44]) Daher ist in dem sittlichen Menschen die größte Einheit und Harmonie anzutreffen, alles Mannichfaltige ist unter dem Gesetz der Vernunft geordnet und bestimmt, und stimmt zusammen.[45])

Da die Vernunft die Quelle aller Sittlichkeit ist, so ist die Vernunft die Ursache von dem höchsten Gute. Denn durch die Vernunft kann nur das Mannichfaltige nach dem Gesetz der Sittlichkeit zu einem harmonischen Ganzen verbunden werden. Daher wird auch die Vernunft und Weisheit, oder die Erkenntniß des Sittenge-

αλλα επιτρεψαντα περι τυτων τω θεω, και πιστευσαντα ταις γυναιξιν, ὁτι την ειμαρμενην υδ' αν εἰς εκφυγοι, το επι τυτῳ σκεπτεον, τιν' αν τροπον, τυτον ὁν μελλει χρονον βιωναι, ὡς αριστα βιῳη. de Legib. V. S. 213. υτε γαρ ἑαυτον υτε τα ἑαυτυ, χρη τον γε μεγαν ανδρα εσομενον τεργειν, αλλα τα δικαια, εας τε παρ' αυτῳ, εαν τε παρ' αλλῳ μαλλον πραττομενα τυγχανῃ. de Legib. V. S. 205.

43) de Legib. II. S. 75, 76. Alcibiades II. S. 93.

44) Gorgias S. 115. 125. Alcibiades II. S. 93, 94. de Legib. XII. S. 221. I. S. 18.

45) de Legib. III. S. 132.

tengesetzes (επιστημη του βελτιστου, φρονησις), als das erste und unbedingte Gut aufgestellt.[46])

Nun wird auch die obige Rangordnung der Güter erst verständlich werden. Der Mensch ist ein denkendes und empfindendes Wesen. Weder in dem Denken noch in dem Empfinden allein, sondern in beiden zusammengenommen, kann das vollständige ihm angemessene Gut bestehen. Das vollständige Gut ist die unter der Idee der Gesetzmäßigkeit (der Form) zu einem harmonischen Ganzen vereinigte Totalität der angenehmen Gefühle; die Gesetzmäßigkeit ist aber die Idee, unter welcher das harmonische Ganze nur allein möglich ist. Daher macht sie, als das höchste Gut, auf die erste Stelle Anspruch; das harmonische Ganze, als das vollständige Gut, nimmt die zweite Stelle ein. Die Vernunft, als das Princip der Gesetzmäßigkeit und jeder harmonischen Vereinigung, ist dem Range nach das dritte Gut. Vorstellungen, Kenntnisse und Gefühle sind der Stoff jenes harmonischen Ganzen, dessen Form die Materie ist. Daher nehmen sie in der Rangordnung die vierte und fünfte Stelle ein.

Das absolute Böse ist Unsittlichkeit (αδικια); nicht deswegen, weil sie nachtheilig für das äußere Wohl, oder mit positiven Strafen verknüpft, sondern weil sie an sich selbst Böses und gleichsam ihre eigne Strafe ist. Das Laster ist an sich Unvollkommenheit, und jede lasterhafte Handluug führt immer mehr zur Unvollkommenheit.[46b])

Das-

46) de Legib. I. S. 18. των τα μεν ανθρωπινα (αγαθα) εις τα θεια, τα δε θεια εις τον ηγεμονα νων ξυμπαντα βλεπειν. III. S. 132. Alcibiad. II. S. 89, 90, 94. Meno S. 365, 366. Eutydemus S. 25, 26.

46b) de Legibus V. S. 206. την γαρ λεγομενην δικην της κακουργιας την μεγιστην ηδεις, ως επος ειπειν, λογιζεται. εστι δ' η μεγιστη, το ομοιουσθαι τοις κακοις ανδρασι. Theaetet. S. 122.

αγνοουσι

Dasjenige, was ein Mittel zur Erlangung des Guten ist, nennt man das Nützliche (συμφερον). Jede moralische Handlung ist daher nützlich, insofern sie ein Mittel zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit oder des höchsten Gutes ist. Denn jede gute Handlung erweitert und erhöhet den Grad der sittlichen Güte. Allein wenn nun eine gute Handlung böse Folgen hat, wenn z. B. ein Freund den andern in einer Schlacht vertheidiget, und darüber das Leben einbüßet? Kann sie alsdann auch noch gut sein? Bei jeder Handlung kommt es nicht darauf an, was man thut, sondern wie man es thut; die Handlungsweise entscheidet, ob eine Handlung gut oder böse ist. Vertheidiget einer seinen Freund, wie es die Pflicht erfodert, so handelt er recht und gut, und insofern kann seine Handlung unmöglich böse sein. Daß er in Erfüllung seiner Pflicht den Tod findet, kann an der moralischen Beschaffenheit der Handlung nichts ändern.[47])

Die Sittlichkeit, als das höchste Gut, ist auch ein Gegenstand des Begehrens, und zwar ein nothwendiger Gegenstand; denn der Grund des Begehrens liegt nicht in dem Begehrungsvermögen, sondern in dem Gegenstande.[48]) Dieses Begehren unterscheidet sich daher von dem sinnlichen Begehren, welches nur auf das Vergnügen eingeschränkt ist. Das vernünftige Begehren hat zum Gegenstande das Gesetzmäßige, durch die Vernunft bestimmte; es sezt daher die Thätigkeit der Vernunft und die wirkliche Vorstellung des Guten voraus

αγνοουσι γαρ ζημιαν αδικιας, ὁ δει ἡκιστα αγνοειν, ὑ γαρ εστιν, ἡν δοκουσι πληγαι τε και θανατοι. de Republ. IV. S. 376, 378. κακια δε, νοσος τε και αισχος και ασθενεια ψυχης.

47) Definit. S. 296. συμφερον το εις αγαθον φερον. Alcibiad. I. S. 28 — 30. de Republ. IV. S. 378.

48) Eutyphro S. 21 — 24.

aus, und ist nicht angeboren, sondern erworben oder abgeleitet, dahingegen das sinnliche angeboren ist.[49])

Dieses vernünftige Begehren heißt auch in der Platonischen Philosophie Liebe. In der weitern Bedeutung ist die Liebe nichts anders als das Begehren überhaupt. In der engern Bedeutung ist Liebe ein sehr lebhaftes Verlangen nach dem Genuß der Schönheit, und das Bestreben ein schönes Product hervor zu bringen. Plato unterscheidet in der lezten Bedeutung zwei Arten. Der Gegenstand der einen ist die körperliche Schönheit, der andern die geistige Schönheit. Die eine ist die physische Liebe, eine Folge des Geschlechtstriebes; die zweite ist die himmlische Liebe, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, die Verbindung mit andern Menschen aus sittlichem Interesse, um sich durch andere, und andere durch sich, moralisch zu bilden; sie ist mit einem Wort reine uneigennützige Liebe des Guten, weil es gut ist, und sittliche Freundschaft.[50]) Von dieser Liebe handeln wir hier.

Die moralische Liebe hat Sittlichkeit und sittliche Handlungen zum Gegenstande. Diese Objekte gewähren ein reines geistiges Wohlgefallen, welches sich nicht darauf gründet, daß sie die Sinne angenehm afficiren, sondern weil sie an und für sich den Charakter der Güte und Vollkommenheit an sich tragen. Das Bestreben, Sittlichkeit als das höchste Gut zu besitzen, oder in sich und andern zu realisiren, gründet sich daher nicht auf sinnliche Affektionen, sondern auf die Vorstellungen der Ver-

49) Phaedrus S. 301, 302.

50) Symposium S. 235, 236. Phaedrus S. 301. 302, 303. de Legib. IV. S. 176. VII. 415. ὁ δε (ερως) παρεργον μεν την τυ σωματος επιθυμιαν εχων, ὁρων δε μαλλον η ερων τῃ ψυχῃ δεοντως της ψυχης επιτεθυμηκως, ὑβριν ἡγηται την περι το σωμα τυ σωματος πλησιονην· το σωφρον δε και ανδρειον και μεγαλοπρεπες και το φρονιμον αιδυμενος ἁμα και σεβομενος.

Vernunft von dem Besten, oder auf die Ideen von sittlicher Schönheit und Vollkommenheit. Das Begehrungsvermögen wird nicht durch Außendinge afficirt, sondern durch die Vernunft bestimmt; es begehret etwas nicht wegen des Stoffes, sondern wegen der Form, oder Uebereinstimmung mit den Ideen der Vernunft.[51]) Daher war es möglich, das sittliche und ästhetische Gefühl, das Streben nach sittlicher und ästhetischer Schönheit, in eine enge Verbindung zu bringen. Die Kultur des ästhetischen Gefühls betrachtet nehmlich Plato als die Vorbereitung zur Kultur des sittlichen Gefühls und Begehrens. Wir wollen hierüber den Plato selbst sprechen lassen.

„Einige Menschen, bei welchen mehr körperlicher Bildungstrieb herrscht, und die eben darum eine stärkere Neigung gegen das weibliche Geschlecht fühlen, hoffen Unsterblichkeit, Nachruhm und Glückseligkeit durch Kinderzeugen zu erlangen. Andere, bei welchen sich mehr geistiger als körperlicher Bildungstrieb zeigt, fühlen mehr einen Drang, etwas zu erzeugen, was der Natur des Geistes gemäß ist, das heißt, was auf Weisheit und Tugend Beziehung hat. Zu diesem gehören nicht nur alle Dichter, die Schöpfer ihres Stoffes, sondern auch von Künstlern alle die, die Selbsterfinder sind. Der alleredelste und schönste Zweig dieser Philosophie ist aber ohne Zweifel die Kunst, Staaten und Familien

51) de Republ. III. S. 294, 295. ηκιστ' ὅτι αν ξυμπιπτῃ εν τε τῃ ψυχῃ καλα ειδη ενοντα, και εν τῳ ειδει ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, τε αυτε μετεχοντα τυπε, τυτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τῳ δυναμενῳ θεαςθαι; — πολυ γε και μην το γε καλλιστον, ερασμιωτατον. Symposium S. 233. de Republ. III. S. 295. ὁ δε ορθος ερως πεφυκε κοσμιε τε και καλε σωφρονως τε και μουσικως ερᾶν. — ηδεν αρα προσοισεον μανικον, ηδε ξυγγενες ακολασιας, τῳ ορθῳ ερωτι — η προσοισεον αρα αυτῳ ἡδονην, ηδε κοινωνητεον αυτης ερασῃ τε και παιδικοις ορθως ερωσι τε και ερωμενοις.

milien zu regieren — die Weisheit und Gerechtigkeit, wie sie deswegen auch vorzugsweise genannt wird. Wer nun aus diesem edelern Theile der Menschen den Keim zu einem solchen Produkt des Geistes schon von seiner Kindheit an in sich trägt, der hat etwas Göttliches in seiner Natur. Der Trieb zum Erzeugen erwacht in ihm, so bald er zu einiger Reife gedeiht. Auch in ihm entstehet dann ein Streben nach einem schönen Gegenstande (denn ein häßlicher ist dazu gar nicht tauglich), durch welchen der in seiner Seele vorhandene Stoff entbunden werde. Sein Zustand bringt es also mit sich, daß er auch Körper, und zwar die schönen mehr als die häßlichen, liebt. Findet er aber einen schönen Körper mit einer schönen, edeln, fähigen Seele vereint, so wird seine ganze Zuneigung von diesem zweifach schönen Gegenstande gefesselt. Sein ganzes Herz öffnet sich sogleich gegen einen solchen Menschen; er sucht ihn zu unterrichten, er schildert ihm die Eigenschaften der Tugend, er lehrt ihn, was ein rechtschaffener Mensch sein und wie er handeln müsse. So geschiehet es denn, daß dasjenige, was zuvor in seiner Seele noch unentwickelt im Keime lag, durch diese Vereinigung mit einem schönen Gegenstand gleichsam geboren wird, und diese neugeborne Ideen durch die beständige Erinnerung an den geliebten Gegenstand von ihnen gleichsam gemeinschaftlich groß gezogen werden. Deswegen ist auch das Band, das zwei solche Wesen vereinigt, weit fester als die Bande zweier Sinnlichliebenden; ihre wechselseitige Liebe weit dauerhafter, weil die Geisteskinder, welche aus ihrer Vereinigung hervorgehen, schöne, für die Unsterblichkeit gereifte Früchte sind.“

„Wer sollte nun nicht lieber wünschen, solchen Kindern, als sterblichen Wesen, das Dasein gegeben zu haben! Fordern doch so glänzende Beispiele zur Nacheiferung auf. Man sehe nur den Homer, oder Hesiod, oder andre vortreffliche Dichter, deren Geisteskinder,

selbst unsterblich, ihren Urhebern unsterblichen Ruhm bei der spätesten Nachwelt sichern; oder Lykurg, dessen Kinder, die Gesetze, die Retter von Sparta, ja man kann sagen, von ganz Griechenland wurden; oder Solon mit seinen Gesetzen, und so viele andre in und außer Griechenland verehrte Männer, die so viele schöne Thaten erzeugt und tugendhafte Handlungen aller Art vollführt haben, denen auch dieser ihrer Geisteskinder wegen hie und da Tempel und Altäre errichtet wurden — eine Ehre, die nirgend einem Sterblichen seiner sterblichen Kinder wegen widerfuhr."

„Dieß ungefähr, mein lieber Sokrates, gehört zu den niedern Graden in der Philosophie der Liebe, in welchen du jezt eingeweihet bist. Das Bisherige, wenn es recht verstanden wird, führt zu dem obersten und höchsten Grade. Ob du auch in diesen schon aufgenommen zu werden fähig bist, das weiß ich nicht. Inzwischen will ich dir doch auch das mittheilen, um es wenigstens an meinem guten Willen nicht fehlen zu lassen. Bemühe dich, es zu fassen, wenn du kannst."

„Wer in dieser Art von Liebe glücklich sein will, der muß als Jüngling schon an schönen Körpern Wohlgefallen finden. Wenn ihn sein guter Genius recht richtig führt, so wird er bei einem einzigen schönen Körper den Anfang machen, der bei ihm schon allerhand schöne Gedanken entwickeln wird. Bald wird er aber bemerken, daß Schönheit des einen Körpers mit der Schönheit des andern verschwistert sei (denn wenn man einmal nach Schönheit, der Idee nach, streben will, so wäre es widersinnig, die Schönheit aller einzelnen Körper nicht für wesentlich einerlei zu halten); dann wird er anfangen, alle schöne Körper zu lieben, und die ausschließende Neigung für einen einzelnen Körper für klein und unbedeutend halten. Ist er einmal dahin gelangt, so wird er sich leicht noch weiter erheben und die Schönheit der Seele höher schätzen lernen, als die Schönheit

des

des Körpers. Findet er dann jemand mit Vorzügen der Seele begabt, obgleich nicht gepaart mit großen Reizen des Körpers, so muß er gleichwohl eine Freude an ihm haben, ihn lieben, sich für ihn interessiren. Zur Unterhaltung mit einem solchen Geliebten hingerissen, wird er genöthiget, über Gegenstände nachzudenken, die zur Bildung junger Seelen vorzüglich geschickt sind. Dadurch wird er nun veranlaßt, auf das, was in den Handlungen und in den Gesetzen schön ist, aufmerksam zu sein. Er wird also bemerken, daß Schönheit in jeder Art von Gegenständen dasselbige sei. So lernt er auf körperliche Schönheit einen minder großen Werth legen; so wird er hernach, durch einen höhern Schritt, Schönheit in Handlungen, und durch einen neuen Fortschritt, Schönheit in den Wissenschaften entdecken. Auf diese Art wird er einsehen, daß man Schönheit in verschiednen Arten von Gegenständen und nicht blos in einer einzigen aufsuchen müsse, wie etwa ein gemeiner Liebhaber an seinem einzigen Liebling; und daß es einen sklavisch denkenden, beschränkten Kopf verrathe, sie nur in einem einzelnen Menschen, oder in einer einzelnen Handlung finden zu wollen. Er wird das große Meer des Schönen durchschiffen, und im Beschauen so vieler und mannichfaltiger schöner Gegenstände neue Ideen erzeugen, und zu einer fruchtbaren Philosophie sammlen. So gestärkt und erweitert wird dann seinem Geiste eine wahre Wissenschaft erscheinen, welche das Schöne selbst zum Gegenstand hat. Nun bitte ich dich um deine ganze Aufmerksamkeit.“

„Wer in den Mysterien der Liebe so weit gekommen ist, daß er eine so richtige Philosophie des Schönen erlangt hat, der ist der lezten Einweihung nahe. Er steht nun an dem Ziele, wohin alle vorhergegangne Bemühungen allein abzweckten; Ihm offenbaret sich nun mit einemmale der Anblick der ewigen Urschönheit jenes außerordentlichen Wesens. Ewig ist diese Schönheit,

keinem Entstehen und keinem Vergehen, keinem Zuwachse und keiner Abnahme unterworfen. Eben darum ist sie auch nicht blos einem ihrer Theile nach, nicht blos in einem gewissen Verhältniß, nicht blos zu einer gewissen Zeit, nicht blos an einem gewissen Ort schön, einem andern Theil nach, in einem andern Verhältniß, zu einer andern Zeit, an einem andern Orte hingegen häßlich; folglich auch nicht blos für den einen Menschen schön, für den andern häßlich. Sie ist kein Objekt einer Anschauung, wie eine Person, eine Hand, oder sonst ein körperlicher Gegenstand; kein Begriff, keine Idee.[52]) Sie ist kein Accidenz irgend eines Subjektes, z. B. eines lebenden Geschöpfs, weder auf der Erde, noch im Himmel, noch sonst irgendwo. Sondern sie ist an und für sich selbst, ohne Wechsel und ohne Beimischung eines fremdartigen Stoffes, nur sich selbst gleich. Alles was schön ist, ist es nur dadurch, daß es ein Theil von ihr ist; sie selbst aber leidet weder einen Zuwachs noch eine Abnahme, noch eine andre Veränderung, jene mögen entstehen oder vergehen."

„Wer also, durch die Liebe für seinen Liebling richtig geleitet, sich von der irdischen allmählich zum Anschauen der ewigen Schönheit erhaben hat, der hat den Grad der Vollendung beinahe erreicht. Seine Liebe richtig leiten, oder von einem Andern richtig leiten lassen, heißt deswegen auch nichts anders, als seine Neigung für ein schönes Individuum als den Anfang gebrauchen, von welchem man, blos um der Urschönheit als des Endzweckes willen, seine Betrach-

52) Die Urschönheit ist kein Begriff, keine Idee, obgleich etwas, das nur durch eine Idee vorgestellt werden kann. Vergleichen 2ter Band des Systems S. 149, 150. Sie ist die Sittlichkeit und Gesetzmäßigkeit selbst. Die Verbindung der Schönheit und Sittlichkeit in einem Begriff veranlaßte schon das Wort καλον, welches beide Bedeutungen hat.

trachtung der Schönheit von einem Gegenstande zum andern fortschreitend, erweitert, und an diesen schönen Gegenständen gleichsam wie auf Stufen, von einem schönen Körper zu mehrern, von mehrern nach und nach zu allen, von den schönen Körpern zu schönen Handlungen, von den schönen Handlungen zu schönen Wissenschaften aufsteigt, bis man endlich bei derjenigen Erkenntniß aufhört, welche nichts als das absolut Schöne zum Gegenstande hat, und nun, eingeweiht in den lezten Grad der Geheimnisse dieser Weisheit, die Urschönheit selbst erkennt."

„Hier, fuhr die Mantineenserin fort, hier lieber Sokrates, wo der Mensch zum Anblick der ursprünglichen Schönheit selbst gelangt ist, wird sein Leben erst ein wahres Leben. Diese Schönheit — gelingt dirs einst, sie zu schauen — wird dir in einem weit herrlichern Lichte erscheinen als Gold und Kleider, und Knaben und Jünglinge — Gegenstände, deren Anblick dich doch schon so entzückt, daß du und viele andere, welche diese Gegenstände ihrer Neigung unaufhörlich beschauen, und von ihnen unzertrennlich sind, wenns möglich wäre, ohne zu essen und zu trinken, in unaufhörlicher Anschauung verloren, mit ihnen auf immer unzertrennlich vereinigt zu werden wünschen. Was muß es erst werden, wenn einem das Glück widerfähret, die Urschönheit selbst, ächt, rein, unvermischt, nicht verbunden mit körperlicher Masse oder Farben, oder anderm vergänglichen Tand, sondern in ihrem göttlichen Glanze, in der ganzen Reinheit ihrer Form zu erblicken! Glaubst du nicht, daß ein solcher Anblick, wo der Mensch das, was er eigentlich soll, gleichsam von Angesicht zu Angesicht schaut, und sich innig mit ihm vereint, sein Leben beneidenswerth machen müsse? Glaubst du nicht, daß er dann, wenn ihm dieser, einzig auf diese Art mögliche, Anblick der Urschönheit zu Theil geworden ist, große Thaten erzeugen müsse, die nicht blos

Schattenbilder von Tugenden sind, weil sie ihr Dasein nicht einer Vereinigung mit einer Truggestalt zu danken haben, sondern wahre wirkliche Tugenden, aus der Idee einer Realität entsprossen. Ein Mensch nun, der wirkliche Tugenden erzeugt und zum Reifen gebracht hat, ist ein Liebling der Götter, und ein solcher — wenns irgend eines Sterblichen Loos ist — ist der Unsterblichkeit Erbe.“ [53])

Reine Sittlichkeit und Gesetzmäßigkeit (νομιμον, μετρον) ist der Gegenstand des reinen vernünftigen Begehrens. Wäre der Mensch nur allein vernünftig ohne Sinnlichkeit, so würde ihn die Sittlichkeit vollkommen befriedigen, er würde nichts anders verlangen; sie würde wirklich sein höchstes Gut sein. Allein da er auch zugleich ein sinnliches Wesen ist, so macht er auch Ansprüche auf Glückseligkeit, und verlangt, daß alles, was er begehret und thut, auch mit Vergnügen verknüpft sei.[54]) Wir müssen daher auch von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit handeln.

53) Symposium S. 242 — 249. nach der Uebersetzung in Schillers Thalia im V. und VI. Stück.

54) Nachdem Plato die Foderungen der Vernunft, oder die Pflichten des Bürgers gegen sich und andere, in einem kurzen Abriß dargestellt hatte, so fährt er de Legib. V. S. 215. fort: νυν αν δη περι μεν επιτηδευματων, οια χρη επιτηδευειν, και περι αυτα εκαστα, ποιον τινα χρεων ειναι, λελεκται σχεδον οσα θεια εστι. τα δ' ανθρωπινα νυν ημιν ουκ ειρηται. δει δε· ανθρωποις γαρ διαλεγομεθα, αλλ' ου θεοις. εστι δη φυσει ανθρωπειον μαλιστα, ηδοναι και λυπαι και επιθυμιαι. Plato unterscheidet also an dem Menschen die Foderung der reinen Vernunft und die Foderung der sinnlichen Natur.

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit.

In jedem Moralsystem ist eine der wichtigsten Fragen: wie verhält sich die Sittlichkeit zu der Glückseligkeit? Denn beides sind zwei Ideen, welche in der menschlichen Natur gegründet sind; neben der Foderung der Vernunft, Recht zu thun, ohne alle Rücksicht auf Folgen, findet sich in jedem Menschen auch ein unwiderstehliches Streben nach Wohlsein und nach Genuß des Lebens, welches sich auf die Selbstliebe, einen nothwendigen Naturtrieb, gründet.[1]) Der Inbegriff aller Befriedigungen dieses Triebes ist die Glückseligkeit. Hier entstehen nun folgende Fragen: Ist Sittlichkeit und Glückseligkeit einerlei? Ist die Sittlichkeit oder die Glückseligkeit der höchste Zweck des Menschen, und in welchem Verhältniß stehen beide zu einander? Die erste Frage entscheidet Plato mit Nein. Er unterscheidet Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei verschiedene Foderungen, die zwei verschiedene Quellen haben. Die Vernunft, das Göttliche in dem Menschen, giebt das Gesetz zum Rechthandeln; die sinnliche Natur des Menschen fodert Vergnügen zu ihrer Befriedigung.[2]) Auch die zweite Frage ist schon beantwortet. Denn wenn die Sittlichkeit das höchste Gut ist, so ist sie auch

1) de Legib. V. S. 213, 215.
2) de Republ. IX. S. 276. de Legib. V. S. 215, 216.

der höchste Zweck. Und daher lehret er, daß in der Erziehung, in der Anordnung und Verwaltung des Staates, und in dem ganzen Leben die moralische Vollkommenheit der oberste Gesichtspunkt und das Ziel ist, auf welches alles andere muß bezogen werden[3]); daß man es zu seinem ernstlichsten Geschäft machen muß, in allen Umständen und Verhältnissen so zu handeln, wie man handeln soll, daß alles unser Bestreben nur darauf soll gerichtet sein, seine Pflicht zu thun, ohne Rücksicht auf die Folgen, und daß man die Sorge für unsere Glückseligkeit jenem unterordnen, oder auch der Gottheit überlassen soll.[4])

Die dritte Frage, über das Verhältniß der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, scheint den Plato irre geleitet zu haben, daß er den Unterschied zwischen beiden wiederum beinahe aufhob. Diese Untersuchung sezt uns erst in den Stand, sein Moralsystem zu prüfen und die Grenzlinie festzusetzen, durch welche es sich von andern unterscheidet. Zuvor müssen wir aber seinen Begriff über Glückseligkeit darstellen.

Die Glückseligkeit ist der Inbegriff aller Güter, oder alles dessen, was der Mensch vermöge seiner Natur für gut hält.[5]) Dieses macht das vollständige Gut des Menschen aus, von dem wir schon in dem vorhergehenden Abschnitt gehandelt haben. Das Gute ist von zweier-

3) de Republ. IX. S. 279, 280. de Legib. XII. S. 220, 221. Gorgias S. 131.

4) Gorgias S. 142. Epistol. VII. S. 115. de Republ. IV. S. 329. τυς δ' επικυρυς τυτυς και τυς φυλακας εκεινο αναγκαζεον ποιειν, και πειθεον ὅπως ὁτι αριστοι δημιυργοι τυ ἑαυτυ εργυ εσονται, και τυς αλλυς ἅπαντας ὡσαυτως. και ὑτω ξυμπασης της πολεως αυξανομενης και καλως οικιζομενης, εατεον ὅπως ἑκασοις τοις εθνεσιν ἡ φυσις αποδιδωσι τυ μεταλαμβανειν ευδαιμονιας.

5) Definition. S. 291. ευδαιμονια, αγαθων εκ παντων αγαθων συγκειμενον· δυναμις αυταρκης προς το ευ ζην.

zweierlei Art, das Gute des vernünftigen Wesens, welches in der freien Vernunftthätigkeit und in der Tugend bestehet, und das Gute der sinnlichen Natur, wozu Vergnügen, Gesundheit und alle äußere Güter gehören.[6]) Die vollständige Glückseligkeit des Menschen bestehet also darin, daß er moralisch handele, und dabei sich wohl befinde.

Die Vernunft hat den größten Antheil an der Glückseligkeit, insofern von ihr die vernünftige Wahl und Einrichtung des Lebens, die zweckmäßige Bildung der Seelenvermögen und des Körpers, die kluge Unter- und Nebenordnung der Begierden und angenehmen Empfindungen, der zweckmäßige Gebrauch aller Dinge zum weisen Lebensgenuß abhängt.[7])

Der Mensch begehret Vergnügen und verabscheuet Schmerz. Das ist ein Naturgesetz des Begehrungsvermögens. Da es aber angenehme Gefühle giebt, welche nur einen augenblicklichen Genuß geben, dagegen aber desto schädlichere Folgen haben, und entweder größere Schmerzen verursachen, oder eines höhern Vergnügens berauben, so würde der Mensch sehr schlecht für seine Glückseligkeit sorgen, wenn er sich dem Instinkte blindlings hingeben und nicht nach vernünftigen Grundsätzen und Regeln verfahren wollte.[8]) Die Vernunft muß also erst dem Begehren gewisse Regeln vorschreiben, welche sich aber nach der Natur des Begehrungsvermögens richten. Diese Gesetze sind folgende.

Wir begehren das Vergnügen, wir begehren Unlust und Schmerz nicht, sondern suchen ihn zu vermei-

6) de Legib. I. S. 18.
7) de Republ. IX. S. 279, 280. X. S. 331. Meno. S. 366, 367.
8) Gorgias S. 115. Theaetet. S. 119, 120. de Legib. V. S. 216.

den. Einen Zustand, wo wir weder Lust noch Unlust empfinden, wollen wir zwar gegen das Gefühl der Unlust, aber nicht gegen das Vergnügen vertauschen. Wir wollen einen kleinern Schmerz mit einem größern Vergnügen, aber nicht ein kleineres Vergnügen mit einem größern unangenehmen Gefühle. Außerdem müssen die angenehmen und unangenehmen Gefühle in Ansehung der Quantität, der Größe und des Grades, und in Ansehung der Gleichheit und Ungleichheit, unterschieden und beurtheilet werden. Wenn wir alle diese Momente mit einander verbinden, so ergeben sich drei verschiedene Lebensweisen, nehmlich ein Leben, wo die Gefühle beider Art zahlreich, groß und stark; zweitens, ein Leben, wo beide von kleiner Anzahl und geringem Grade sind; drittens ein Leben, wo beide in Ansehung des Grades gleich weit von beiden Extremen abstehen. In allen drei Fällen können entweder die angenehmen die unangenehmen, oder die unangenehmen die angenehmen übertreffen. Diejenige Lebensweise, worin das Angenehme überwiegend ist, ist ein Gegenstand des Willens; nicht aber diejenige, wo die Summe des Unangenehmen die Summe des Angenehmen überwieget.[9])

Wenn man die Glückseligkeit zu dem höchsten Zweck des Lebens macht, ohne sie der Sittlichkeit unterzuordnen, so verläuguet man die Würde des Menschen; man handelt wie Kinder, ohne Erkenntniß der Vernunft, und suchet nur das, was den Sinnen schmeichelt. Plato nennt es eine kindische, nicht vernünftige Maxime (ανοητος, μειρακιωδης δοξα) wenn man nichts anders als sein Wohlsein will[10]). Er verstehet alsdann unter Glückseligkeit die bloße Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, nach empirischen Regeln der Vernunft, wo-

9) de Legib. V. S. 216, 217. Protagoras S. 180, 181.

10) de Republ. V. 37, 38. Gorgias S. 117, 118.

wodurch in das Leben des Menschen zwar Einheit und Harmonie kommt, die aber die praktische Vernunft nicht vollkommen befriediget.

Es muß aber noch eine andere Art von Glückseligkeit geben, welche mit der Vernunft übereinstimmig ist. Und diese ist die Befriedigung der Selbstliebe unter der Regierung der Vernunft, oder das vollständige Gut des Menschen, wenn die Foderungen des Triebes in Ansehung der angenehmen und unangenehmen Gefühle dann und auf die Weise befriediget werden, wenn und wie der Mensch soll, oder wie es die Vernunft anordnet, und wenn die Sittlichkeit immer als das höchste, und Glückseligkeit als das zweite Gut geschätzt wird.[11])

Bis jezt wird Sittlichkeit und Glückseligkeit noch immer unterschieden. Sie stehen beide in dem Verhältniß, wie das Gute und das Angenehme, wie Vernunft und Sinnlichkeit. Allein es giebt einen Punkt, worin sich Plato zu sehr zu der menschlichen Schwachheit herab läßt, und, um die Menschen für die Sittlichkeit zu gewinnen, Sittlichkeit und Glückseligkeit zu enge mit einander verwebt, indem er die Sittlichkeit als die Ursache der Glückseligkeit, oder gar als identisch mit der lezten darstellet. Seine Absicht ist gut, und er ist daher auch so aufrichtig, die Gründe, welche ihn zu dieser Behauptung bestimmen, unentstellt darzulegen.

Wenn Sittlichkeit und Glückseligkeit in keiner Verbindung stehen, so muß Gott als moralischer Gesetzgeber wollen, daß die Menschen sittlich handeln und dabei unglückselig sein sollen; so folgt daraus, daß die unsittlichen

11) de Legib. V. S. 213. I. S. 29. δυο γαρ αυται πηγαι (ἡδονη και λυπη) μεθεινται φυσει ῥειν· ὧν ὁ μεν αρυττομενος ὁθεν τε δει και ὁποτε και ὁποσον, ευδαιμονει, και πολις ὁμοιως και ιδιωτης και ζωον ἁπαν· ὁ ὁ' ανεπιτηδειως ἁμα και εκτος των καιρων, ταναντια αν εκεινῳ ζωη.

lichen Menschen glückseliger sind, als die rechtschaffenen. Dieß ist aber ungereimt, und widerspricht selbst dem innern Gefühle des sittlich Guten, welchem nichts so sehr Freude macht, als Recht zu thun. Der Böse findet zwar in den Foderungen der Vernunft nichts, als den unangenehmsten Zwang, und die Befolgung der unmoralischen Maximen gewährt ihm nur allein Vergnügen. Allein hier gilt der Ausspruch und die Erfahrung der guten Menschen mehr, weil er vollkommener ist. Zweitens. Alle rechtschaffene Eltern wünschen, daß ihre Kinder nicht allein rechtschaffene, sondern auch glückselige Menschen werden, und hierauf zweckt ihre ganze Erziehung ab. Sittlichkeit und Glückseligkeit müssen daher nicht widerstreitend, sondern vielmehr innigst mit einander verbunden sein. Drittens. Wenn Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht unzertrennlich zusammenhängen, so fehlt es dem Willen an einer Triebfeder, sich zur Sittlichkeit zu bestimmen. Denn wer wird aus freiem Entschluß etwas thun, wenn es nicht mit mehr Vergnügen als Mißvergnügen begleitet ist? Und wenn auch dieses nothwendige Verhältniß zwischen beiden nicht statt fände, so meint Plato, müßte es erlaubt sein, zur Beförderung der Moralität die Menschen zu überreden, daß es so sei.[12]) Da das Gesetz der Vernunft die Einschrän-

kung

12) de Legib. II. S. 78 — 82. Φερε γαρ, ει τις νομοθετησαντας ὑμιν αυτις τυτις ερομεθα θεις, αρα ὁ δικαιοτατος βιος εστιν ἡδιστος, ἡ δυο εστον τινε βιω, οἱν ὁ μεν ἡδιστος ων τυγχανει, δικαιοτερος δ' ἑτερος· ει δη δυο φαιεν, ερομεθ'αν ισως αυτις παλιν — ποτερις δ' ευδαιμονεστερις χρη λεγειν, τις τον δικαιοτατον ἡ τις τον ἡδιστον διαβιωντας βιον; ει μεν δη φαιεν, τις τον ἡδιστον, ατοπος αυτων ὁ λογος αν γιγνοιτο — ὑκαν ὁ μεν μη χωριζων λογος ἡδυ τε και δικαιον, και αγαθον τε και καλον, πιθανος γ', ει μηδεν ἑτερον, προς το τινα εθελειν ζην τον ὁσιον και δικαιον βιον. — ὑδεις γαρ αν ἑκων εθελοι πειθεσθαι πραττειν τυτο, ὁτῳ μη το χαιρειν τυ λυπεισθαι πλεον

kung der sinnlichen Triebe gebietet und viele Aufopferungen schlechterdings fodert, so glaubte Plato, der Mensch müsse dafür entschädiget werden, und der Ersatz könne in nichts andern bestehen, als daß die sittliche Handlungsweise selbst die größte Glückseligkeit sei, und daß Sittlichkeit die seligsten und wohlthätigsten Folgen auch auf den äußern Wohlstand des Menschen habe.

Die Sittlichkeit ist nicht nur für den Menschen als vernünftiges, sondern auch als sinnliches Wesen das höchste Gut, und in der lezten Rücksicht die höchste Glückseligkeit. Die Beweise für diese Behauptung sind aber gar nicht befriedigend, indem sie auf bloßen Voraussetzungen beruhen, die nicht erwiesen sind, oder das zu Beweisende selbst voraussetzen. Von der lezten Art sind folgende. Wer sittlich handelt, der handelt auch gut, und zu seinem Besten; wer zu seinem Besten handelt, der ist auch glückselig.[13]) Glückselig ist man durch den Besitz des Guten; das Gute besizt man aber durch sittliches Handeln, durch Sittlichkeit wird man also glückselig.[14]) Von

πλεθν ἑπεται. — το δε κεφαλαιον αυτων τυτο εςω· τον αυτον ἡδισον τε και αριςον ὑπο θεων βιον λεγεςθαι φαςκοντες, αληθεςατα ερυμεν ἁμα, και μαλλον πειθομεν, ὡς δει πειθειν, η εαν αλλως πως φθεγγωμεθα λεγοντες. de Republ. IX. S. 260 — 262.

13) Alcibiades I. S. 30. ὁςις καλως πραττει, ουχι και ευ πραττει; οἱ δ'ευ πραττοντες ουκ ευδαιμονες; Gorgias S. 130, 131. τον σωφρονα δικαιον οντα και ανδρειον και ὁσιον, αγαθον ανδρα ειναι τελεως· τον δε αγαθον ευ τε και καλως πραττειν, ἁ αν πραττοι· τον δ' ευ πραττοντα μακαριον τε και ευδαιμονα ειναι. Der Beweis gründet sich zum Theil auf den Sprachgebrauch des Worts πραττειν, da καλως πραττειν sittlich handeln und ευ πραττειν glückselig sein bedeutet. Es wird also vorausgesezt, was bewiesen werden sollte.

14) Alcibiades I. S. 30. ουκουν ευδαιμονες δι' αγαθων κτησιν — κτων-

Von der erstern Art ist folgender, in welchem Plato darthun will, daß das Vergnügen, welches aus der Befriedigung des reinvernünftigen Triebes nach Erkenntniß und vernünftiger Handlungsweise entspringt, reiner edler und reeller sei, als dasjenige, welches die Befriedigung des sinnlichen eigennützigen Triebes gewähret. Die Hauptsätze dieses Beweises lauten so. Es giebt körperliche und geistige Bedürfnisse und Befriedigungen, z. B. Hunger und Durst; Essen und Trinken; Mangel an Einsicht und Kenntnissen, Schwachheit der Vernunft; Erkenntniß und Cultur der Vernunft zur Selbstbeherrschung. Diejenige Befriedigung ist aber reeller, welche einem reellen Dinge gegeben wird. Reeller ist jedes Ding in dem Verhältnisse, als es an einem beharrlichen und unveränderlichen Wesen Antheil hat (oder je mehr es ein denkbares Objekt ist.). Alles was zum Geisterreich gehört, hat daher mehr Realität, als was zur Körperwelt gehört. Also hat auch die Seele, mit allem, wodurch geistige Bedürfnisse befriediget werden, als das Vorstellen, Denken, das vernünftige Handeln, mehr Realität als der Körper und das, was körperliche Bedürfnisse befriediget. Da nun nicht nur die Vernunft, sondern auch die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse der Vernunft reeller sind, so muß auch das Vergnügen, welches daraus entspringt, reeller sein, als welches aus Befriedigung der Sinnlichkeit entspringt. Es ist auch ein reines, d. h. mit keinen unangenehmen Gefühlen verknüpfte Vergnügen. (Man sehe den 3ten Band S. 220.).[15]) Die Vernunft kann nur dasjenige befriedigen,

— κτωνται δε ταυτα τω ευ και καλως πραττειν — το ευ αρα πραττειν αγαθον, — ηκιστ καλον ἡ ευπραγια.

15) de Republ. IX. S. 267 — 270. ηκιστ το των μαλλον οντων πληρυμενων, και αυτο μαλλον ον, οντως μαλλον πληρυται, ἡ το των ἡττον ογτων, και αυτο ἡττον ον; — ει αρα το πληρυσθαι των φυσει προσηκοντων ἡδυ εστι, το τω ογτι και των μαλλον

digen, was ihr angemessen ist. Da sie aber die oberste und edelste Kraft des Menschen ist, so muß das Vergnügen, welches durch die Thätigkeit der Vernunft entstehet, von höherer Art sein, als jedes andere.[16])

Die Sittlichkeit ist nicht allein selbst die höchste Glückseligkeit, sondern sie begründet auch die Glückseligkeit des Menschen von Seiten der Sinnlichkeit. Denn wenn die Vernunft frei und selbstthätig wirket, so bestimmt sie das Begehrungs- und Gefühlvermögen, daß sie beide mit ihr übereinstimmen, oder daß jenes nur das begehret, und dieses nur das mit Lust empfindet, was der Vernunft angemessen ist. Bei dem sittlichen Menschen stehen alle Aeußerungen seiner Kräfte unter der Leitung der Vernunft in Harmonie und Eintracht. Es werden dann sowohl die Foderungen der Sinnlichkeit als auch der Vernunft harmonisch befriediget, und der Mensch ist in jedem Betracht glückselig. Diese Harmonie macht das vollständige Gut des Menschen aus.[17])

Dieß ist noch nicht alles. Die Sittlichkeit hat auf den glückseligen Zustand des Menschen in dieser und in der künftigen Welt die größten und die wohlthätigsten Folgen. Der sittlich gute Mensch erreicht immer noch am besten seine Zwecke, und ist in allen Unternehmungen glück-

λον ονταν πληρυμενον, μαλλον ονταν τε και αληθεσερως χαιρειν αν παιοι ηδονη αληθει· το δε των ηττον ονταν μεταλαμβανον, ηττον τε αν αληθως και βεβαιως πληροιτο, και απισοτερας αν ηδονης και ηττον αληθυς μεταλαμβανοι. Philebus S. 315.

16) de Republica IX. S. 270. 262.

17) de Republica IX. S. 270. τω φιλοσοφω αρα επομενης απασης της ψυχης και μη σασιαζυσης, εκασω τω μερει υπαρχει εις τε τ'αλλα, τα εαυτυ πραττειν και δικαιω ειναι, και δη και τας ηδονας τας εαυτυ εκασον και τας βελτισας και εις το δυνατον τας αληθεσατας καρπυσθαι. de Republ. IV. S. 375, 376. Epinomis S. 274, 275. Epistol. VII. S. 117.

glücklich. Denn er sezt sich nichts Unvernünftiges vor. Er besizt Weisheit, und ist dadurch in Stand gesezt, von allen Dingen den besten Gebrauch zu machen. — Er würde zwar recht handeln, wenn auch seine Zeitgenossen ihm und seinem Charakter keine Gerechtigkeit wiederfahren ließen. Es ist aber nicht möglich, daß er, wenn auch eine Zeitlang verkannt, von andern nicht geliebt und geschäzt werden sollte. Diese Achtung muß auch auf sein äußeres Wohl einen großen Einfluß haben. — Er kann sich durch seine rechtschaffene Gesinnung des Wohlgefallens Gottes versichern und sich überzeugen, daß alle seine Schicksale unter der väterlichen Leitung desselben stehen; daß ihm nichts Uebels begegnen könne, und daß alles zu seinem Besten ausschlagen werde. Bei seinem Tode siehet er mit ruhigem Gewissen einer freudigen Zukunft entgegen, und erwartet noch weit herrlichere Belohnungen seiner Tugend, die sich zu den gegenwärtigen eben so verhalten, wie diese kurze Lebenszeit zu der ganzen Ewigkeit.[18])

Unsittlichkeit ist unzertrennlich mit Unglückseligkeit verknüpft. Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß der moralisch böse Mensch stärkere angenehme Gefühle habe, als der sittliche; aber sie sind auch dagegen mit größern unangenehmen Empfindungen verknüpft. Die

18) de Republ. X. S. 310, 318—322. S. 321. ουκ ὀιτω και περι των δικαιων το πολυ συμβαινει; προς το τελος ἑκαστης πραξεως και ὁμιλιας και τυ βιυ ευδοκιμυσι τε και τα αθλα παρα των ανθρωπων φερονται; S. 337. αλλ' αν εμοι πειθωμεθα, νομιζοντες αθανατον την ψυχην και δυνατην παντα μεν κακα ανεχεσθαι, παντα δε αγαθα της ανω ὁδυ αει ἑξομεθα, και δικαιοσυνην μετα φρονησεως παντι τροπω επιτηδευσομεν, ἱνα και ἡμιν αυτοις φιλοι ωμεν και τοις θεοις, αυτυ τε μενοντες ενθαδε, και επειδαν τα αθλα αυτης κομιζωμεθα, ὡσπερ οἱ νικηφοροι περιαγειρομενοι και ενθαδε και εν τη χιλιετει πορειᾳ ευ πραττωμεν. de Republ. I. S. 153. Euthydemus S. 20. seq.

Die angenehmen Gefühle, welche er sucht und in denen er seine Glückseligkeit sezt, sind alle grobsinnlich, mit unangenehmen Gefühlen vermischt, unlauter und weniger real, als die des sittlichen Menschen. Er kennt die wahren Vergnügungen nicht, und hält daher niedrigere für die höchsten.“[19]) Sie geben keinen dauerhaften Genuß; jede Befriedigung erzeugt wieder ein neues Bedürfniß. Ein solcher Mensch ist wie ein durchlöchertes Faß, welches keine Flüssigkeit hält; so wie etwas hinein gegossen wird, so fließt es wieder heraus.“[20]) Dieß sind unvermeidliche Folgen. Denn die Unsittlichkeit ist Zerrüttung des der Natur gemäßen Zustandes des Gemüthes. Nicht die Vernunft, sondern das sinnliche Begehrungs- und Gefühlvermögen herrscht. Daher fehlt Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Die herrschende Kraft kann nicht unter der gesetzmäßigen Leitung der Vernunft das ihr angemessene Vergnügen finden, und es nöthiget die übrigen, falsche und fremde angenehme Gefühle zu suchen. In diesem krankhaften Zustande des Gemüthes wird aller Adel und Würde des Menschen vergessen; der Sinn für alles Edele geht verloren. Solche Menschen setzen sich zum Thiere herab. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen artet in thierische Wildheit, Unbändigkeit und Unersättlichkeit aus. Sie füttern und begatten sich, und darin setzen sie allen Werth des Lebens; um die Mittel zur Befriedigung ihrer unersättlichen Begierden zu gewinnen, bevortheilen, raufen, schlagen und bekriegen sie einander, oder das unvernünftige Streben nach Ehre, Ruhm und Sieg reißt sie zu gewaltthätigen Handlungen

19) de Republica IX. S. 265, 266. de Legib. V. S. 218. de Republ. IV. S. 378, 379.

20) Gorgias S. 100, 101, 131, 132. ακ επιθυμιας εωντα ακολαστος ειναι, και ταυτας επιχειρουντα πληρουν, ανηνυτον κακον, λιτυ βιον ζωντα.

gen und Ausbrüchen des Zorns und des Neides fort.[21]) Ein böser Mensch kann zwar sich eine Zeit lang unter dem Schein des Guten verbergen, und sich die gerechten Vortheile des Rechtschaffenen zu Nutze machen; allein endlich wird er doch einmal für das, was er ist, erkannt, und dann warten seiner Verachtung, Verfolgung und Bestrafung.[22]) Hierzu kommen noch die Vorwürfe und Martern eines unruhigen Gewissens, welches sich selbst anklagt, und den Strafen in einer andern Welt entgegen siehet. Und diese Strafen können nicht ausbleiben; denn Gott ist ein gerechter Richter, der alles Böse haßt und bestraft.[23])

Die Sittlichkeit ist also in jeder Rücksicht das höchste Gut des Menschen, und die wahre Quelle seiner Glückseligkeit, einer Glückseligkeit, die von keinem andern Dinge abhängt, sondern in seiner Gewalt ist.[24]) Sie ist nicht allein an sich, sondern auch wegen ihrer Folgen das höchste Gut, und in Verbindung mit der Sinnlichkeit, welche ihr untergeordnet ist, das vollständige Gut des Menschen, als eines sinnlich vernünftigen Wesens. Der Mensch wird durch sie in einen Zustand versezt, in welchem zwar alle Gefühle gemäßiget sind, die angenehmen aber die unangenehmen weit überwiegen. Diese Erfahrung wird jeder machen, der den Entschluß fasset, sittlich zu handeln, und demselben treu bleibet.[25])

So

21) de Republ. IX. S. 268—270.

22) de Republ. X. S. 321.

23) de Republ. X. S. 322. I. S. 153. Gorgias S. 172, 168.

24) Menexenus S. 302. ὁτῳ γαρ ανδρι εις ἑαυτον ανηρτηται παντα τα προς ευδαιμονιαν φεροντα, η εγγυς τυτω, και μη εν αλλοις ανθρωποις αιωρειται, εξ ὡν η ευ η κακως πραξαντων πλαναςθαι ηναγκασαι και τα εκεινω, τυτω αριστα παρεσκευασαι ζην· ὑτος εστιν ὁ σωφρων, και ὑτος ὁ ανδρειος και φρονιμος.

25) de Legib. V. S. 215, 216, 218, 219. και ξυλληβδην τον αρετη

So scheint es also, als wenn Plato die Glückseligkeit für das höchste Gut, den obersten Zweck des Lebens und den höchsten Bestimmungsgrund der menschlichen Handlungen erkläre. Und widerspricht das nicht dem höchsten Grundsatz der Sittlichkeit, wie er in dem ersten Abschnitt aufgestellt worden ist? Widerspricht sich Plato nicht selbst, da er an so vielen Stellen seiner Schriften mit so viel Nachdruck und Würde von allen Menschen als ihre erste Pflicht fodert, sie sollen recht und sittlich handeln ohne Rücksicht auf die Folgen; sie sollen Sittlichkeit höher achten als alles in der Welt, höher als das Leben selbst; sie sollen das Sittengesetz nicht übertreten, und wenn sie auch deswegen ihr Leben aufopfern müßten? Diese Widersprüche sind nur scheinbar. Denn eben deswegen sezte Plato die höchste Glückseligkeit in dem Bewußtsein sittlich gehandelt zu haben, weil er glaubte, die ächte sittliche Triebfeder sei nicht stark genug, zum wenigsten bei vielen Menschen, wenn sie nicht durch die Aussicht auf Glückseligkeit unterstüzt wird.[26]) Er will dadurch, daß er den sittlichen Zustand für die wahre Glückseligkeit erkläret, nicht die sittliche Ordnung und Wahrheit ändern oder modificiren, sondern die Sittlichkeit nur liebenswürdiger machen, und zeigen, daß sie alle Aufopferungen, die sie fodert, reichlich ersezt, indem sie den Menschen in Wahrheit beseeliget.

Wir können nun endlich daraus in Ansehung des Verhältnisses der Sittlichkeit und Glückseligkeit folgende Resultate ziehen. Die Sittlichkeit ist der höchste Zweck des

αρετης εχομενον κατα σωμα ,η και κατα ψυχην, τυ της μοχθηριας εχομενυ βιυ ηδιω τε ειναι, και τοις αλλοις υπερεχειν εκ περιττυ, καλλει και ορθοτητι, και αρετη και ευδοξια. ωστε τον εχοντα αυτον ζην ευδαιμονεστερον απεργαζεσθαι τυ εναντιυ, τω παντι και ολω.

26) de Legib. I. S. 46. ατε γαρ τυ λογισμυ καλυ μεν οντος, πραυ δε και υ βιαιυ, δεισθαι υπηρετων αυτυ την αγωγην, οπως αν ημιν το χρυσυν γενος νικα τα αλλα γενη.

Menschen, um dessen willen er alles thun, und dem er alles aufopfern soll. Dadurch verliert er aber nichts, sondern gewinnt noch mehr; denn er kann nur dadurch glücklich werden, daß er das Gesetz der Vernunft zur allgemeinen Richtschnur seines Lebens macht. Auf die Befolgung des Sittengesetzes folgt in unzertrennlichem Zusammenhange ein beseeligendes Gefühl und Glückseligkeit. Jede Handlung ist keinesweges darum sittlich, weil sie zur Glückseligkeit beiträget, sondern weil sie mit der Foderung der Vernunft übereinstimmt; aber jede sittliche Handlung ist wegen ihrer Folgen ein mittelbarer oder unmittelbarer Beitrag zur Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist also in dem Platonischen System zwar eine unmittelbare Folge der Sittlichkeit, aber doch der ersten untergeordnet. Daher macht er nicht die Glückseligkeit, sondern die Befolgung des Gesetzes der Vernunft zum ersten Princip der Moral.[27]) Zweitens. Man soll auch nicht blos deswegen sittlich handeln, weil man sich dadurch glückselig macht; denn die Sittlichkeit ist ein absolutes Gut auch ohne Rücksicht auf alle Folgen. Aber für sinnliche Wesen, welche nach einem Naturtrieb nach Wohlsein streben, ist die nothwendige Beziehung auf Glückseligkeit der Bestimmungsgrund sittlich zu handeln.[28]) Drittens. Plato verstehet also immer eine moralische Glückseligkeit, wenn er sie mit der Sittlichkeit in unzertrennlichen Zusammenhang sezt. Viertens. Da aber Plato auch reine Sittlichkeit kennet, welche in der Befolgung des Gesetzes der Vernunft ohne alles Interesse bestehet, wie wir schon oben gezeigt haben

27) de Republ. IX. S. 260. ὁτε δη ϰν αμφισβητουνται ἑκαστϰ τϰ ειδους ἁι ἡδοναι, ϰαι αυτος ὁ βιος, μη ὁτι προς το ϰαλλιον ϰαι αισχιον ζην, μηδε το χειρον ϰαι αμεινον, αλλα προς αυτο το ἡδιον ϰαι αλυποτερον, πως αν ειδειμεν, τις αυτων αληθεσατα λεγει;

28) de Legib. II. 81, 82.

ben [29]), und da er darin das eigentliche Wesen der Tugend sezt, so dürfte man wohl nicht irren, wenn man annimmt, daß Plato die strenge Foderung der praktischen Vernunft nur in Rücksicht auf das gemeine Volk herabgestimmt habe, um ihnen zum wenigsten das Streben nach Legalität zu erleichtern. Denn er trägt diese Theorie der Glückseligkeit nur in seinem Werke von den Gesetzen vor, worin er Rücksicht auf alle Bürger eines Staates nimmt. Und er traut den wenigsten Menschen Empfänglichkeit für reine Tugend zu, wie aus dem Unterschiede zwischen Volkstugend und philosophischer Tugend erhellet.[30]) Vielleicht hatte er dabei die gute Absicht, den Begriff der Glückseligkeit zu veredeln, wenn er sie in unzertrennlichen Zusammenhang mit der Sittlichkeit oder doch der Legalität sezte; und er wollte dadurch auch dem gemeinen Mann eine höhere Cultur geben.

Vierter Abschnitt.

Ueber das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion.

Je reiner und lebendiger die Ueberzeugung von der moralischen Pflicht ist, desto mehr Interesse bekommen auch die religiösen Ueberzeugungen. In dem Verhältnisse man die Foderung der Vernunft, die Pflicht sie zu er-

29) Phaedo S. 157. de Legib. IX. S. 124.
30) Phaedo S. 157. 186, 187. de Legib. IV. S. 172, 173.

füllen, und die Unangemessenheit der Gesinnung mit der Idee der Sittlichkeit erkennet, in eben demselben Verhältniß fühlt man das praktische Bedürfniß, einen Gott und eine Unsterblichkeit zu glauben. Diesen Einfluß der praktischen Vernunft auf die Wahrheiten der Religion spühret man auch in der Platonischen Philosophie. Denn wegen des Verhältnisses der Ueberzeugung von Gottes Dasein und der Fortdauer der Seele zur Sittlichkeit bekamen die Ideen Gott und Unsterblichkeit ein so grosses Gewicht, daß Plato seinen philosophischen Geist anstrengte, um ihre Realität durch Gründe der theoretischen Vernunft zu demonstriren. Plato suchte dadurch Moral und Religion zu verbinden, er wählte aber freilich nicht das beste Mittel. Keine Demonstration, nur moralischer Glaube kann dahin führen. Es ist daher nichts Befremdendes, wenn die meisten Sätze über das Verhältniß, in welchem die Sittlichkeit und Glückseligkeit zu Gott und Unsterblichkeit stehet, ohne Gründe dastehen, indem das Einzige, was ihnen Ueberzeugungskraft geben kann, dabei immer vorausgesezt werden muß.

Das Verhältniß der Sittlichkeit zur Gottheit beruhet darauf, daß Gott als moralischer Gesetzgeber, als das Ideal der Sittlichkeit, und als Regierer des moralischen Reichs vorgestellt wird.

Obgleich Plato die Vernunft des Menschen als die Quelle und das Princip der Sittlichkeit betrachtet, indem sie das oberste Gesetz für die freien Handlungen nicht nur vorschreibt, sondern auch den Willen zur Befolgung desselben antreibt[1]); so denkt er sich doch in einer andern Beziehung die Sittlichkeit als von Gott abhängig. Denn die Vernunft ist nur durch ihre Ideen von dem absoluten Guten und Sittlichen gesetzgebend. Gott ist aber der Schöpfer der Vernunft und der Ideen,

und

1) de Legib. I. S. 45.

und also auch der eigentliche Gesetzgeber des Sittengesetzes.[2]) Die Bestimmung des Menschen zur Tugend rührt daher von Gott her, und wenn wir nicht darin den Entzweck desselben setzen, so läßt sich kaum entscheiden, ob die Götter den Menschen ihnen zur bloßen Belustigung, oder zu einem vernünftigen Zweck gebildet haben.[3]) Gott schrieb also den Menschen das Gesetz in ihre Vernunft, daß sie Recht thun und Gott fürchten sollen, und er bestimmte jedem einen proportionirten Antheil an Belohnungenund Bestrafungen, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft oder lasterhaft ist.[4]) Sittlichkeit ist in dieser Rücksicht Gehorsam gegen Gott.[5])

Gott ist aber nicht nur der moralische Gesetzgeber, sondern auch das Ideal der Sittlichkeit selbst. Denn er ist die höchste Vernunft, frei von aller Sinnlichkeit; in ihm ist kein Gefühl von Schmerz und Vergnügen. Er handelt daher immer nur nach dem Gesetz der Vernunft;

2) Phaedo. S. 170. Theaetet. S. 142. Die Begriffe von dem, was an sich gut und recht ist, sind reine oder angeborne Begriffe, und als solche rühren sie von Gott her. de Republ. X. S. 287, 288. VII. S. 133. εν τω γνωστω τελευταια η τυ αγαθυ ιδεα και μογις δρασθαι· οφθεισα δε, συλλογιστεα ειναι ως αρα πασι παντων αυτη ορθων τε και καλων αιτια, εν τε ορατω φως και τον τυτυ κυριον τεκυσα· εν τε τω νοητω αυτη κυρια αληθειαν και νυν παρασχομενη. Man vergleiche System der Ph. Ph. 2 B. S. 115, 116, 124 — 127.

3) de Legib. I. S. 45, 46. θαυμα μεν εκαστον ημων ηγησωμεθα των ζωων θειον, ειτε ως παιγνιον εκεινων, ειτε ως σπυδη τινι ξυνεστηκος. υ γαρ δη τυτο γε γινωσκομεν. — και υτω δε περι θαυματων ως οντων ημων ο μυθος (δικ) αρετης σεσωσμενος αν ειη.

4) Timaeus S. 326, 327, 433.

5) Epistol. VIII. S. 159. δυλεια γαρ και ελευθερια υπερβαλλυσα μεν εκατερα, παγκακον· εμμετρος δε υσα, παναγαθον. μετρια δε η θεω δυλεια· αμετρος δε, η τοις ανθρωποις. θεος δε ανθρωποις σωφροσι νομος· αφροσι δε, ηδονη.

alle seine Handlungen sind gut und gerecht; jede Schwachheit und Unvollkommenheit ist von ihm ausgeschlossen. Sein Wille und seine Vernunft stimmen überein.[6]) Daher kann das oberste Gesetz für die Menschen auch so ausgedrückt werden: Suche Gott ähnlich zu werden. Die Aehnlichwerdung mit Gott ist aber auf keine andere Art möglich, als durch das Bestreben, gerecht und heilig aus vernünftiger Ueberzeugung zu werden; und das leztere ist wieder nur dadurch möglich, daß man sich Gott immer als das Ideal der sittlichen Vollkommenheit vergegenwärtiget[7]). Warum die Idee der Gottheit so unentbehrlich zur sittlichen Bildung ist, darüber hat sich Plato nicht deutlich erkläret. Wenn wir die Idee der Gottheit als des moralischen Ideals, sagt er, nicht zum Grunde legen, so können wir die Frage: wozu nüzt es, daß wir sittlich handeln, oder warum ist es gut, daß wir uns bestreben sittlich zu werden, nicht befriedigend beantworten. Diese Frage ist nach dem zweiten Abschnitt dadurch beantwortet worden, daß das sittliche Handeln nichts anders ist, als der Vernunft gemäß handeln; daß die Vernunft die edelste Kraft des Menschen, und daß der Zustand des Menschen, der mit ihr übereinstimmt, das höchste Gut ist. Der Beweis von diesem Satze scheint ihm aber nicht befriedigend zu sein, sondern erst dadurch vollendet zu werden, wenn man zeigt, daß Gott als Urheber der physischen und moralischen Welt, als moralischer Gesetzgeber zugleich auch das höchste Ideal der Sittlichkeit und der Vollkommenheit ist, und daß daher jedes Wesen, jede Handlungs-

6) Theaetet. S. 121, 122. de Legib. X. S. 99. Epinomis S. 254, 255.

7) de Republ. X. S. 320. Theaetet. S. 121, 122. Minos S. 136. de Legib. IV. S. 186. de Republ. VII. S. 133. και ὁτι δει ταυτην (την ιδεαν τυ αγαθυ) ιδειν τον μελλοντα εμφρονως πραξειν η ιδια η δημοσια.

lungsweise nur insofern und dadurch gut und vollkommen ist, als sie sich der höchsten Vollkommenheit nähern.[8])

Gott ist endlich auch der Regierer eines moralischen Reiches, der Richter und Vollstrecker des Sittengesetzes. Er lenket und regieret alle Glieder und Begebenheiten des Reichs der Freiheit so, daß die Tugend siege und das Laster überwältiget werde.[9]) Die Sittlichkeit selbst kann aber Gott nicht hervorbringen; denn die beruht auf dem Entschluß des Willens, welcher nicht gezwungen werden kann. Er kann daher das moralische Reich nicht anders regieren, als daß er jedem einzelnen Wesen diejenige Stelle und denjenigen Wirkungskreis anweiset, welcher die Erreichung des höchsten Zwecks und das Verhältniß des sittlichen Charakters des Einzelnen zum Ganzen erfodert.[10]) Wenn aber eine Nation sehr verdorben ist, und es finden sich doch rechtschaffene Menschen, so scheint er von dieser Behauptung abzugehen, indem er ihren Entschluß, das zu sein was sie sein sollen, und das standhafte Ausharren in demselben, nicht als eine natürliche, sondern als eine Wirkung Gottes betrachtet.[11]) Doch vielleicht nahm er auch in diesem Falle nur eine Mitwirkung Gottes an, welche mit dem freien Entschluß bestehen kann.

Gott ist der oberste Richter über die moralischen Handlungen der Menschen, er bestraft und belohnt sie,

8) de Republ. VI. S. 110 — 114.

9) de Legib. X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο, πυ κειμενον ἑκασων των μερων, νικωσαν αρετην ἡττωμενην δε κακιαν εν τῳ παντι παρεχοι μαλισ'αν και ῥᾳστα και αριστα.

10) de Legib. X. S. 106. de Republ. X. S. 330. de Legib. X. S. 106, 107.

11) de Republ. VI. S. 85. 87. ευ γαρ χρη ειδεναι, ὁτι περ αν σωθῃ τε και γενηται ὁιον δει, εν τοιαυτῃ κατασασει πολιτειων, θευ μοιραν αυτο σωσαι λεγων, υ κακως ερεις.

nachdem sie es verdient haben. Je mehr oder weniger ein Mensch in der Tugend und sittlicher Bildung gethan hat, desto mehr oder weniger Gutes theilt ihm Gott mit. Diese proportionirte Austheilung der Güter ist allezeit gerecht. Eben so ist es mit den Bestrafungen. Dieses ist das **Gericht**, welches Gott sowohl in diesem als in dem künftigen Leben ausübet, dem kein endliches Wesen entgehen kann, es mag in der Tiefe der Erde oder im Himmel sein.[12]) Die göttlichen Strafen sind aber nicht nur gerecht, sondern auch weise, indem sie allezeit einen moralischen Zweck haben. Gott sucht nehmlich entweder die Menschen durch physische Leiden zu bessern, oder er straft diejenigen, bei welchen keine Besserung möglich ist, um andere zu warnen und vom Bösen abzuschrecken.[13])

Die Unsterblichkeit der Seele betrachtet Plato theils als eine moralische Triebfeder, theils als den Zustand der vollkommenen Vergeltung, theils als den Zustand der größern Ausbildung und Vervollkommung des Menschen, in welchem er sein leztes Ziel, das höchste Gut, vollkommen erreichen wird.

Vorausgesezt, daß die Fortdauer der Seele nach dem Tode erwiesen ist, so muß jeder Mensch schon in diesem Leben darauf denken, daß er sich nicht allein für dieses Leben sondern auch für die Ewigkeit ausbilde. Wenn die

12) de Legib. X. S. 107. IV. S. 185. VI. S. 261, 262. Διος γαρ δη κρισις εστι· και τοις ανθρωποις αει σμικρα μεν επαρκει· παν δε ὁσον αν επαρκεσῃ πολεσιν η και ιδιωταις, παντ' αγαθα απεργαζεται. τῳ μεν γαρ μειζονι πλειω, τῳ δε ελαττονι σμικροτερα νεμει, μετρια διδους προς την αυτων φυσιν ἑκατερῳ. και δη και τιμας μειζοσι μεν προς αρετην, αει μειζυς· τοις δε τ'ὐναντιον εχυσιν αρετης τε και παιδειας, το πρεπον ἑκατεροις απονεμει κατα λογον. de Legib. X. S. 107, 108.

13) Gorgias S. 168, 169.

die Seele in dem Tode zernichtet würde, so würde die Unsittlichkeit nicht für das größte Uebel gehalten werden können. Der Tod würde den Bösen ein wahrer Gewinn sein, indem er ihren bösen Charakter und ihre Sünden vertilgte. Da nun aber die Fortdauer der Seele erwiesen ist, so ist keine andere Rettung, kein anderes Heil, als das Bestreben, so gut und weise zu werden, als in unsern Kräften stehet. Denn die Seele nimmt nichts mit in jene Welt hinüber, als ihren Charakter und ihre Bildung. Die Unsterblichkeit stellt uns auf der einen Seite die herrlichsten Aussichten und die größten Belohnungen, auf der andern Seite aber auch das fürchterlichste Uebel und die schrecklichsten Strafen dar; sie erfüllt unser Herz mit Furcht und Hofnung; sie spornt uns zu der größten Anstrengung an, das Ziel zu erringen.[14])

Das zukünftige Leben wird zweitens als der Zustand der vollkommenen Vergeltung betrachtet. Die vollkommene Vergeltung, welche der Gerechtigkeit Gottes angemessen ist, und sich in Austheilung des Guten und Bösen blos nach dem Grad der Tugend oder Unsittlichkeit richtet, scheint in diesem Leben nicht statt zu finden. Denn wir finden in dieser Welt ein großes Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit. Die tägliche Erfahrung stellt uns genug Fälle auf, wo es guten Menschen übel und den bösen wohl gehet; daß sich einige durch schändliche Thaten Ehre, Ansehen und Vermögen erworben haben; daß sie auf dem Thron, den sie auf ungerechte Weise an sich gerissen hatten, gestorben sind; daß so viele für ihre bösen Handlungen keine Strafen leiden. Das Urtheil über die Glückseligkeit eines einzelnen

14) Phaedo. S. 243, 244, 258. αλλα τυτων δη ενεκα χρη, ων διεληλυθαμεν, παντα ποιειν, ως αρετης και φρονησεως εν τω βιω μετασχειν. καλον γαρ το αθλον, και ἡ ελπις μεγαλη. de Republ. 310, 311, Gorgias S. 172.

nen Menschen ist zwar sehr trüglich; und es ist falsch, wenn man den Besitz aller äußern Güter und eine glänzende Außenseite für die Glückseligkeit selbst hält; denn Tugend ist allezeit innere Glückseligkeit und Laster innere Unglückseligkeit. Auch darf man nie die Glückseligkeit eines einzelnen Menschen in Rücksicht auf sich selbst, sondern in Verhältniß auf das Ganze beurtheilen. Aber es ist doch gewiß, daß Gottes Richteramt sich nur dann vollkommen offenbaren kann, wenn die Seelen unsterblich sind. In jener Welt wird erst Gott jeden einzelnen Menschen vollkommen richten und den Antheil an Glückseligkeit und dem Gegentheil bestimmen, welchen jeder durch seine Handlungen und durch seinen sittlichen Charakter verdienet hat. Gott wird dann den Menschen blos nach dem Zustande seines Ichs ohne Rücksicht auf alles Zufällige, was nicht dazu gehöret, ohne Ansehen der Person, beurtheilen.[15])

Plato verstehet unter Strafen und Belohnungen, wie es scheint, nur das Uebel und das Gute, was mit dem Zustande des Menschen von einem andern Wesen verknüpft wird; und rechnet ganz richtig die Glückseligkeit und die Unglückseligkeit, welche durch den sittlichen Zustand des Menschen von selbst bestimmt wird, nicht dazu. Von welcher Beschaffenheit nun die Strafen und Belohnungen in der andern Welt sein werden, davon läßt sich, wie Plato ganz vernünftig urtheilet, gar nichts Bestimmtes behaupten.[16]) Alles was er darüber sagt, sind daher nur problematische Gedanken und Vermuthungen, die wir übergehen können, da sie nicht zur Philosophie gehören. Nur dieses müssen wir bemerken, daß er einen Unterschied in dem Grad der Strafen und Belohnungen annimmt, je nachdem die moralische Gesinnung besser

15) de Legib. X. S. 97, 98, 106, 107. Gorgias S. 164. seq. p. 172.

16) Phaedo S. 258.

ser oder schlimmer ist. Die in der Tugend Vollendeten, welche alle Neigung zum Sündigen in sich überwältiget haben, werden auf einem Himmelskörper beständig wohnen, und die vollkommenste Seligkeit genießen. Diejenigen, welche noch nicht in der Tugend befestiget sind, müssen noch in dem Stand der Prüfung und Läuterung ausharren. Dieses geschiehet, indem die Seele von einem Körper zum andern wandert. Eben so verschieden wird auch der Zustand der Bösen sein. Wenn sie aus Uebereilung gesündiget haben, und daher ihre That bereuen, und einer Besserung fähig sind, so werden sie zu ihrem eignen Besten bestraft, damit sie immer mehr die Sünde ablegen. Uebertraten sie hingegen das Gesetz aus Bosheit, ohne daß Reue darauf folgt, so ist bei ihnen keine Besserung mehr möglich; diese werden nicht zu ihrem eignen Besten sondern andern zur Warnung bestraft.[17])

Das künftige Leben ist, wie hieraus erhellet, auch ein Zustand der Vollendung. Kein Mensch kann in diesem Leben vollkommene Tugend und Glückseligkeit erlangen; aber in jenem künftigen darf er hoffen, das zu werden, was er sein soll und zu sein wünscht.[18]) Denn in diesem Leben raubt uns die Erhaltung und Pflege des Körpers einen großen Theil der Zeit; die Sinnlichkeit ist zu stark; der Mensch hat mit vielen äußern Hindernissen und Widerwärtigkeiten zu kämpfen; Begierden und Leidenschaften fesseln ihn an das Irdische, und verhindern die Ausbildung seines Geistes. Deswegen können die Menschen in diesem Leben nicht vollkommen weise und glück-

17) Timaeus S. 327. Phaedo S. 256—258. Gorgias S. 168, 169.

18) Phaedo S. 152. πολλη ελπις αφικομενῳ, οἱ εγω πορευομαι, ἱκανως εκει, ειπερ πῃ αλλοθι, κτησαςθαι τυτο, ἕ ἑνεκα ἡ πολλη πραγματεια ἡμιν εν τῳ παροντι βιῳ γεγονεν. Epinomis S. 237.

glückselig werden. Diese Hinderniſſe werden in dem künftigen Leben wegfallen. Der Geiſt, der nach Weisheit und Tugend ſtrebt, wird dort an keinen Körper mehr gebunden ſein; oder wenn auch das nicht iſt, ſo werden doch alle ſeine Vorſtellungen, Empfindungen und Gedanken zuſammenſtimmen, und unter der Anordnung ſeiner Vernunft eine vollkommene Harmonie ausmachen. Vernunft und Sinnlichkeit werden nicht mehr durch ein getheiltes Intereſſe in Widerſtreit, und der Menſch wird im eigentlichſten Sinne nur Eins und daher auch vollkommen weiſe und glücklich ſein.[19])

Fünfter Abſchnitt.

Von der Tugend und den Pflichten.

Die Sittlichkeit beſtehet bei dem Plato in der höchſten Vollkommenheit des Menſchen als eines vernünftigen Weſens, in der vollkommenſten Eintracht und Harmonie aller Kräfte unter der Geſetzgebung der Vernunft. Dieſe Vollkommenheit heißt auch Tugend. Ein Weſen, das Tugend beſizt, handelt in allen Verhältniſſen voll-

19) Phaedo S. 147 — 152, 184. Epinomis S. 274, 275.
ἐν και διϊσχυριζομαι παιζων και σπυδαζων ἁμα, ὁτε θανατῳ τις των τοιυτων την ἀυτυ μοιραν αναπλησει, σχεδον εαν περ αποθανων ᾖ, μητε μεθεξειν ετι πολλων τοτε καθαπερ νυν αισθησεων, μιας τε μοιρας μετειληφοτα μονον, και εκ πολλων ἑνα γεγονοτα, ευδαιμονα τε εσεσθαι και σοφωτατον ἁμα και μακαριον.

vollkommen und so wie es handeln soll. Es war daher möglich, aus der Tugend, wenn sie für die sittliche Vollkommenheit genommen wird, alle Pflichten abzuleiten. Diese Vorstellungsart finden wir auch bei dem Plato. Der Weise oder Philosoph, wie er ihn schildert, handelt gerecht, mäßig, standhaft, gütig, nicht als wenn ihm die Erfüllung dieser Pflichten noch Ueberwindung kostete, sondern weil er vermöge seines Charakters nicht anders handeln kann.[1]) Allein Plato betrachtet die Tugend auch als die subjektive Bedingung der Erfüllung der Pflichten, welche den Menschen in den Stand sezt, das zu thun, was er Gott und Menschen schuldig ist.[2]) Ob er sich nun gleich über das Verhältniß der Tugend zu den Pflichten an keinem Orte bestimmt erklärt hat, so erhellet doch aus seinem Systeme so viel, daß sie beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der Vernunft, entspringen, indem diese erst das Gesetz vorschreibt, nach welchem der Mensch handeln soll, und dann den Willen bestimmt, dieses Gesetz wirklich zu befolgen.[3]) Unterdessen war es leichter, die Tugenden aus einem Princip abzuleiten, als die Pflichten, theils wegen der großen Mannichfaltigkeit der leztern, theils weil der gemeine Menschensinn schon vier Tugenden als Bestimmungen des Gemüths, welche die Sittlichkeit vollständig ausmachen, festgesezt hatte. Wir werden daher erst Platos Gedanken über die Tugend vortragen, und dann die Pflichten nach einer bestimmten Ordnung darstellen.

Der tugendhafte Mann ist weise, gerecht, tapfer und mäßig; dieß war eine Behauptung des gemeinen Menschensinnes, welche auch Sokrates in sei-

ne

1) de Republ. VI. 71—73.

2) Gorgias S. 130. de Republ. IV. S. 374.

3) de Legib. I. S. 45, 46.

ne Philosophie aufgenommen hatte. Plato blieb dabei nicht stehen, sondern suchte ein Princip auf, aus welchem das Wesen und die bestimmten Arten der Tugend vollständig abgeleitet werden könnten. Denn wenn die Gerechtigkeit und Mäßigkeit u. s. w. eine Tugend ist, so müssen beide sowohl ein gemeinsames Merkmal als auch gewisse Unterscheidungsmerkmale haben. Der Begriff, welcher die gemeinsamen Merkmale, wodurch jede einzelne Tugend Tugend ist, enthält, ist der Gattungsbegriff (εἶδος), der das Wesen der Tugend enthält. Es giebt also der Gattung nach nur eine Tugend.[4])

Das Wort, welches im Griechischen Tugend bedeutet, ἀρετή, wird in der gemeinen Bedeutung für Vollkommenheit eines jeden Dinges, welches etwas hervorbringt oder etwas wirket, genommen. Wenn die Augen keinen Mangel und Gebrechen haben, so sehen sie gut. Die rechte Beschaffenheit derselben sezt sie in den Stand, das zu thun, wozu sie bestimmt sind. So ist auch Tugend überhaupt diejenige Vollkommenheit des Menschen, vermöge deren er, oder vielmehr sein edelster Theil, die Seele, das was ihr zukommt auf die angemessenste und beste Weise thun kann, oder mit andern Worten, sie ist die vollkommenste Aeußerung der dem Menschen eigenthümlichen Kraft, das ist der Vernunft.[5])

Diese

4) de Legib. XII. S. 222. και μην εν γε απαντα ταυτα προσαγορευομεν. ανδρειαν γαρ φαμεν αρετην ειναι, και την φρονησιν, αρετην, και τα δυο τ' αλλα, ως οντως οντα κ πολλα, αλλ' εν τυτο μονον αρετην. seq. — 226. de Legib. III. S. 129.

5) de Republ. I. S. 201. κκυν και αρετη δοκει σοι ειναι εκασω, ωπερ και εργον τι προστετακται; — 202. de Legib. I. S. 45, 46. Alcibiad. I. S. 65. αρ' αν και ψυχη ει μελλει γνωσεσθαι αυτην, εις ψυχην αυτη βλεπτεον, και μαλιστα εις τυτον αυτης τον τοπον, εν ω εγγιγνεται η ψυχης αρετη, σοφια; Alcinous de Doctrina Plat. c. 26.

Diese dem Menschen eigenthümliche Vollkommenheit ist nichts anders, als Sittlichkeit, wie wir in dem ersten Abschnitt gesehen haben. Die Tugend ist also die Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft, oder Gehorsam gegen die Vernunft, daß wir nichts wollen, als was die Vernunft vorschreibt.[6]) Sie ist der Zustand der Seele, der an sich selbst lobenswürdig oder gut ist, und welcher allein macht, daß wir gute Menschen heißen; sie ist die Gesundheit und der Wohlstand der Seele.[7]) Der Begriff der Tugend ist im Allgemeinen noch bei weitem nicht genug entwickelt; dieses Verdienst erwarb sich Aristoteles. Einzelne Merkmale, welche der Stagirit deutlicher aus einander sezte, hat doch schon Plato bemerkt und angedeutet. Die Tugend hat die Begierden und Leidenschaften, Vergnügen und Schmerz, Liebe und Haß, überhaupt also die Aeußerungen der Sinnlichkeit zum Gegenstande. Die Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft ist Tugend, und der Mangel derselben ist Laster.[8]) Die Tugend entstehet durch öftere Wiederholung einer und derselben Handlung. Sie kann also nur dadurch erlangt werden, daß man immer sittlich handelt, und

6) de Legib. III. S. 129. δεοι δε δη προς πασαν μεν βλεπειν, μαλιστα δε και προς πρωτην, την της ξυμπασης ἡγεμονα αρετης. Φρονησις δ' ειη τυτο, και νυς και δοξα, μετ' ερωτος τε και επιθυμιας τυτοις ἑπομενης. S. 132. I. S. 45, 46. II. S. 59. de Republ. VIII. S. 206.

7) Definit. S. 288. αρετη διαθεσις η βελτιση ἑξις ζωυ, καθ' ἁυτην επαινετη· ἑξις, καθ' ἡν το εχον αγαθον λεγεται. de Republ. IV. S. 378. αρετη μεν αρα, ὡς εοικεν, ὑγιεια τε τις αν ειη και καλλος και ευεξια ψυχης.

8) de Legib. I. S. 45. II. S. 58, 59. ἡδονη δε και φιλια και λυπη και μισος αν ορθως εν ψυχῃ εγγιγνωνται, μηπω δυναμενων λογῳ λαμβανειν· λαβοντων δε τον λογον, συμφωνησωσι τῳ λογῳ, ορθως ειθισθαι ὑπο των προσηκοντων εθων. αυτης δ' ἡ ξυμφωνια ξυμπασα μεν, αρετη.

und sie bestehet also in einer Art von Fertigkeit.[9]) Da aber die Sittlichkeit überhaupt darin bestehet, daß man die Vorschrift der Vernunft befolge, und da die Sinnlichkeit oft mit der Vernunft streitet, so kann man die Tugend nur in dem Kampf der Sinnlichkeit erlangen. Sie bestehet daher nicht in Unempfindlichkeit gegen die Reize der Sinnlichkeit, sondern in Besiegung derselben durch die Vernunft.[10]) Es erhellet hieraus, daß Plato sehr gesunde Begriffe von der Tugend hatte, daß er sie nur als eine Handlung des freien Willens und der eigenen Thätigkeit betrachtete. Daher kann sie selbst nicht einmal von Gott geschenkt werden. Das Entstehen und das Wachsthum der Tugend gehet also natürlich zu. Je mehr ein Mensch Tugend schätzt und liebet, desto tugendhafter wird er.[11]) Ob dieses nicht andern Stellen widerspreche, wo er die Tugend als eine übernatürliche Wirkung der Gottheit erkläret, werden wir weiter unten sehen.

Die Tugend wird eingetheilt in die falsche und ächte, in die gemeine, bürgerliche und die philosophische Tugend. Wenn die Begierden zwar eingeschränkt werden, aber nicht aus dem rechten Bewegungsgrunde, nicht um der Vernunft, sondern um einer andern herrschenden Leidenschaft wegen, so ist es die sklavische oder falsche Tugend, die eigentlich diesen Namen gar nicht verdient.[12]) Die Beherrschung der sinnlichen Begierden, insofern sie das Werk der Angewöhnung und Uebung ist, aber

9) de Republ. IV. S. 378. αρ' ουν ου και τα μεν καλα επιτηδευματα εις αρετης κτησιν φερει, τα δ'αισχρα, εις κακιας;

10) de Legib. I. S. 51. απειρος δε δη που και αγυμνασος ων των τοιουτων αγωνων ουσιων, ουδ' αν ημισυ εαυτου γενοιτο προς αρετην. seq.

11) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμων και ατιμαζων πλεον και ελαττον αυτης εκαστος εξει. αιτια ελομενω. θεος αναιτιος.

12) Phaedo S. 157.

aber ohne Erkenntniß der Vernunft, daß es so recht sei, also ohne Mitwirkung der Vernunft, ist die bürgerliche oder gemeine Tugend (δημοτικη, πολιτικη).[13]) Die philosophische oder ächte Tugend ist die Beherrschung der Begierden durch die Vernunft um der Vernunft willen, oder die sittliche Handlungsweise[14]).

Diese ächte vollständige Tugend bestehet aus vier verschiedenen Handlungen: nehmlich in der Selbstthätigkeit der Vernunft durch die Vorschrift des Gesetzes; in der Bestimmung des Begehrungsvermögens und des Gefühlvermögens durch die Vernunft; und endlich in der Maxime, die Ordnung der Natur in Ansehung des Bestimmens und Bestimmtwerdens anzuerkennen und zu erhalten, oder in dem Willen, Recht zu thun. Jede dieser verschiedenen Handlungen oder Aeusserungen heißt selbst wieder Tugend. Die erste ist Weisheit, die zweite die Mäßigkeit oder Selbstbeherrschung, die dritte die Tapferkeit oder Festigkeit des sittlichen Charakters, die vierte die Gerechtigkeit. Diese vier Eigenschaften machen den sittlichen Charakter oder das Wesen der Sittlichkeit aus.[15])

Die Weisheit (σοφια, φρονησις, νους) bestehet in der Thätigkeit der Vernunft, welcher die oberste Gewalt und die Gesetzgebung in dem Menschen zukommt, und sie äußert sich dadurch, daß sie für die einzelnen Vermögen und für den ganzen Menschen das Gesetz vorschreibt, oder den lezten Zweck aufstellt, auf welchen sich alle Handlungen beziehen müs-

 sen.

13) Phaedo S. 186. οἱ την δημοτικην τε και πολιτικην αρετην επιτετηδευκοτες· ἣν δη καλουσι σωφροσυνην τε και δικαιοσυνην, εξ εθους τε και μελετης γεγονυιαν, ανευ φιλοσοφιας τε και νου. de Legib. IV. S. 172, 173.

14) Phaedo S. 186. 157.

15) de Republ. IV. S. 343, 371, 372. de Legib. I. S. 18.

sen.[16]) Sie ist also die Erkenntniß von dem, was man thun und nicht thun soll, oder von den Pflichten, die man gegen Gott und Menschen zu beobachten hat; oder von dem was schlechthin gut oder das Beste ist.[17]) Diese Erkenntniß, wenn sie praktisch ist, d. h. Einfluß auf das Thun und Lassen hat, ist der Grund aller Tugend und Sittlichkeit, indem sie in allen Fällen die oberste Regel und den letzten Zweck vorschreibt; die drei übrigen Tugendeu müssen sich auf sie beziehen, und von ihr ihre Form bekommen.[18]) Ohne Weisheit ist die Tapferkeit nur körperlicher Muth und Stärke, und ohne Leitung der Vernunft artet sie in thierische Wildheit aus.[19]) Ohne Weisheit giebt es keine wahre Beherrschung der Begierden, oder Mäßigkeit; sondern es ist entweder Stumpfsinn oder die Gewalt einer Leidenschaft, welche den Menschen tyranniſiret.[20]) Daher wird auch jede Tugend als moralische oder praktische Erkenntniß definiret.[21]) Diese Erkenntniß kann wissen-

schaft-

16) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε (ἑνα ἑκαστον καλεμεν) εκεινῳ τῳ σμικρῳ μερει, τῳ ὁ ηρχε τ'εν αυτῳ, και ταυτα παρηγγελλεν· εχον αυ κακεινο επιστημην εν αὐτῳ, την τε ξυμφεροντος ἑκαστῳ τε και ὁλῳ τῳ κοινῳ σφων αυτων τριων οντων. de Legib. XII. S. 221. de Legib. I. 18.

17) Definit. S. 288. φρονησις, επιστημη αγαθων και κακων — διαθεσις, καθ' ἡν κρινομεν τι πρακτεον και τι ϗ πρακτεον. Alcibiad. II. S. 81, 89, 90, 100. Menexenus S. 300. πασα επιστημη χωριζομενη δικαιοσυνης και της αλλης αρετης, πανουργια, ϗ σοφια φαινεται.

18) de Legib. III. S. 131, 132.

19) Laches S. 199. Politicus S. 108 — 110. 114, 115. de Republ. IV. S. 348.

20) Politicus S. 115. Phaedo S. 156.

21) Theaetet. S. 121, 122. θεος ϗδαμη ϗδαμως αδικος, αλλ' ὡς ἑιοντε δικαιοτατος· και ϗκ εστιν αυτῳ ἑμοιοτερον ϗδεν, ϗ ὁς αν ἡμων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. περι τϗτϗ και ἡ ὡς αληθως δεινοτης ανδρος, και ϗδενια τε και ανανδρια. ἡ μεν γαρ τϗτϗ γνωσις, σοφια και αρετη αληθινη· ἡ δε αγνοια, αμαθια και κακια εναργης.

schaftlich oder auch nur eine gemeine Erkenntniß (δοξα αληθης) sein; denn der Mensch kann sich nach beiden bestimmen, Recht zu thun. Nur ist die gemeine Erkenntniß nicht so zuverlässig, sondern wandelbar und dem Irrthum mehr ausgesezt.[22]).

Zweitens Mäßigkeit (σωφροσυνη). Es giebt Menschen, welche aus Neigung Ruhe und stilles Wesen lieben, weil sie von Natur keine heftigen Leidenschaften haben. Nach dem Sprachgebrauch werden sie für mäßige, ordentliche Leute gehalten. Allein diese Ruhe und Mäßigung der Leidenschaften und Begierden ist meistentheils die Folge von Einfalt und Stumpfsinn (ευηθεια).[23]) Es giebt andere Menschen, welche wirklich selbstthätig ihre Begierden zu beherrschen scheinen. Allein bei einer schärfern Untersuchung findet es sich oft, daß sie das zu Gunsten einer andern herrschenden Leidenschaft thun. Hier ist also nicht die Vernunft der Bestimmungsgrund und der Zweck, warum sie die Begierden einschränken, sondern die Vernunft ist vielmehr eine Sklavin der Sinnlichkeit. In beiden Fällen ist die ächte Tugend der Mäßigkeit nicht vorhanden; denn diese erfodert, daß man die Begierden durch die Vernunft um der Vernunftthätigkeit willen einschränke und beherrsche.[24])

Das Wesen der Mäßigkeit als Tugend bestehet darin, daß das Begehrungsvermögen durch die Vernunft bestimmt und beherrscht wird, oder daß die Vernunft und das sinnliche Begehrungsvermögen in Ansehung dessen, was in dem Menschen das Bestimmende und Gesetzgebende ist, mit einander einig sind.[25]) Die Vernunft ist diese oberste gesetzgebende

22) Meno S. 384.
23) Politicus S. 108. seq. 114, 115. de Legib. IV. S. 172, 173.
24) Phaedo S. 155 — 157.
25) de Republ. IV. S. 373. τι δε; σωφροσυνα ου (καλυμεν)

Kraft; die Sinnlichkeit muß ihr also nicht widerstreiten, sondern sich ihren Geboten unterwerfen. Diese Einigkeit und Unterwerfung muß aber selbst das Werk der Vernunft sein, weil die Sinnlichkeit andere Zwecke hat als die Vernunft, und zwar nur dadurch mit dieser übereinstimmen kann, wenn sie auf diejenige Art wirket, welche die Vernunft vorschreibet, das heißt, wenn das Begehrungsvermögen nur das begehret und verabscheuet, was die Vernunft gebietet oder verbietet.[26]) Andere Erklärungen von der Mäßigkeit, z. B. sie ist Selbstbeherrschung, Einschränkung der Begierden, Einigkeit und Harmonie der Seele[27]), stimmen mit dieser überein, oder erhalten von dieser ihre nähere Bestimmung. Denn sie drücken entweder den Bestimmungsgrund, die Vernunft, oder die Folge, z. B. Einigkeit und Harmonie der Seele aus. In dem Charmides kommen noch mehrere Erklärungen vor, die uns hier aber nichts angehen, weil sie nur unreife Versuche eines Jünglinges sind, und das Wahre, was sie etwa enthalten, die obigen schon in sich fassen.

Drittens Tapferkeit. Die Tugend der Tapferkeit wird unterschieden, erstens von der natürlichen Stärke, von Muth und Unerschrockenheit (θαρρος) und dem Vermögen, schnell und stark zu wirken (οξυτης, ταχυτης), inso-

τη φιλια και ξυμφωνια τη αυτων τυτων; ὁταν το, τε αρχον και τω αρχομενω ὁμοδοξωσιν, ὡς δειν αρχειν το λογιστικον, και μη στασιαζωσιν αυτω; Definit. S. 289. ἑξις καθ' ἡν ὁ εχων αἱρετικος εστι και ευλαβητικος ὡν χρη. de Republ. IV. 349.

26) de Republica IV. S. 350, 372. IX. S. 270. Phaedo S. 156, 157. de Legib. III. S. 172, 173. την δημωδη γε σωφροσυνην, και ὐχ ἡν τις σεμνυνων αν λεγοι φρονησιν, προσαναγκαζων ειναι το σωφρονειν.

27) de Republica IV. S. 349. κοσμος τις ἡ σωφροσυνη εστι, και ἡδονων τινων και επιθυμιων εγκρατεια. — κρειττω δε αὐτη φαινεσθαι. Gorgias S. 129, 130.

insofern alle diese Eigenschaften in der Organisation, dem Temperamente oder dem Gefühlvermögen, welches Plato θυμοειδες nennt, gegründet sind. Denn dieser Tapferkeit sind auch die Thiere empfänglich, und sie ist daher, insofern sie nicht durch Vernunft bestimmt ist, keine Tugend.[28]) Zweitens die Unerschrockenheit, Standhaftigkeit bey Gefahren und Unannehmlichkeiten, ist keine Tugend, wenn der Bewegungsgrund dazu die Furcht vor einem andern Uebel ist, wenn man z. B. aus Furcht vor einem größern Uebel dem Tod muthig entgegen gehet.[29]) Wenn die physische Tapferkeit Tugend werden soll, so muß das Gefühlvermögen durch die Vernunft bestimmt werden, daß es nur an dem, was Recht ist, Vergnügen, und an dem, was Unrecht ist, Mißvergnügen findet, und das physische Uebel dem moralischen unterordnet, das Unrechtthun für das größte Uebel hält, und daher standhaft bei Beobachtung des Sittengesetzes ausharret.[30]) Sie ist also nichts anders als der feste Vorsatz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusetzen, oder die unerschütterliche Maxime, nur das für Furchtbar und Böses zu halten, was die Vernunft dafür erkläret[31]). Sie hat nicht nur unangenehme Empfindungen,

28) Politicus S. 108, 115. Meno. S. 365. Laches S. 198, 199. de Republ. IV. S. 348. δοκεις γαρ μοι την ορθην δοξαν περι αυτων τυτων ανευ παιδειας γεγονυιαν, την τε θηριωδη και ανδραποδωδη, ητε πανυ νομιμον ηγεισθαι, αλλο τε τι η ανδρειαν καλειν.

29) Phaedo S. 155, 156.

30) de Republ. IV. S. 373. και ανδρειον δη, οιμαι, τυτω τω μερει καλεμεν ενα εκαστον, οταν αυτυ το θυμοειδες διασωζη δια τε λυπων και ηδονων το υπο τυ λογυ παραγγελθεν δεινον τε και μη. S. 372.

31) de Republ. IV. S. 346, 347. δυναμις και σωτηρια δια παντος δοξης ορθης τε και νομιμυ δεινων περι και μη. Definition. S. 289. εξις ψυχης ακινητος υπο φοβυ — τολμα υπηρετικη φρονησεως. — εξις διαφυλακτικη διαλογισ-

μων

Schmerzen und Gefahren sondern auch die Reize der Sinnlichkeit und das Vergnügen zum Gegenstande. Gegen beide kämpfet sie, um der Vernunft den Sieg zu erleichtern.[32])

Viertens, Gerechtigkeit, δικαιοσυνη. Dieses Wort hat in den Platonischen Schriften bald einen größern bald einen kleinern Umfang, und bedeutet sowohl die Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange, als auch eine bestimmte Aeußerung derselben in wirklichen Handlungen.[33]) Die Gerechtigkeit bestehet nehmlich schon nach dem Sprachgebrauch darin, daß man alles thut, was man thun, oder daß man gegen Gott und Menschen so handele, wie man handeln soll.[34]) Plato suchte aber eine allgemeine Formel, welche alle Handlungen der Gerechtigkeit unter sich faßte: und da fand er keine andere, als die Befolgung der Maxime, das Seinige zu thun, und das Seinige zu besitzen, und sich alles Fremden zu enthalten, also überhaupt der Wille Recht zu thun, alle positive und negative Pflichten zu erfüllen, z. B. kein Depositum unterzuschlagen, keinen Raub oder Diebstahl zu begehen; Verträge und Verbindlichkeiten zu erfüllen, Gott und Eltern zu ehren.[35]) Der Hauptbegriff ist der Begriff von Recht

μων ορθων εν κινδυνοις· ρωμη καρτερικη προς αρετην· ηρεμια ψυχης περι τα δεινα και θαρσαλεα κατα τον ορθον λογον φαινομενα — ἑξις εμμενητικη νομων. de Republ. IV. S. 372, 373.

32) de Legib. I. S. 22. 23. Laches S. 188. de Republ. IV. S. 346.

33) de Republ. IV. S. 376. de Legib. IX. S. 24. II. S. 76.

34) Eutyphro S. 25, 28. Gorgias S. 130. Alcibiad. II. S. 100.

35) de Republ. IV. S. 354, 355. το τα ἑαυτου πραττειν και μη πολυπραγμονειν — ποιητου οικειου τε και ἑαυτου ἑξις τε και πραξις, δικαιοσυνη. 371, 374. Gorgias S. 130. τα προσηκοντα πραττειν.

Recht (το οικειον, τα εαυτυ). Man hatte diesen Begriff durch verschiedene Formeln zu erklären gesucht, welche aber theils nicht allgemein, theils nicht bestimmt genug waren. Man sagte z. B. Gerechtigkeit bestehet darin, daß man das Empfangene zurück giebt; oder daß man jedem giebt, was ihm gehört, d. h. den Freunden Gutes erweiset, den Feinden Schaden zufügt.[36]) Alles dieses befriedigte den Plato nicht, und er mußte daher eine andere Formel aufsuchen. Recht ist nichts anders als was die moralischfreie Vernunft vorschreibt, oder was mit dem Gesetz der Vernunft übereinstimmt. Die Befolgung desselben ist Gerechtigkeit.[37]a) Die Gerechtigkeit ist also die Sittlichkeit, insofern sie in äußern Handlungen sich wirksam zeiget, oder die Befolgung der Vorschriften der Vernunft, welche sich auf das äußere Betragen der Menschen, auf die mannichfaltigen Verhältnisse, Lagen und Umstände des menschlichen Lebens beziehen.[37]b) Die innere Bedingung derselben ist überhaupt die sittliche Verfassung des Gemüthes, daß die Vernunft frei wirke, und ihre gesetzgebende Gewalt ausübe, und daß die übrigen Vermögen in Gehorsam ge-

36) de Republ. I. S. 155. 157. seq.

37a) de Legib. IX S. 48. ουδε θεμις εστι, νυν ουδενος ὑπηκοον ουδε δουλον, αλλα παντων αρχοντα ειναι, εαντερ. αληθινος ελευθερος τε οντως η κατα φυσιν. de Republ. VII. S. 133. IX. S. 274 — 276.

37b) de Legib. IX. S. 24. νυν δη σοι το, τε δικαιον και το αδικον, ὁγε εγω λεγω, σαφως αν διοριταιμην, ουδεν ποικιλλων. την γαρ τυ θυμυ και φοβυ και ἡδονης και λυπης και φθονων και επιθυμιων εν ψυχη τυραννιδα, εαν τε τι βλαπτη, και εαν μη, παντως αδικιαν προσαγορευω· την δε τυ αριστυ δοξαν, ὁπηπερ αν εσεσθαι τυτων ἡγησωνται πολεις, ειτε ιδιωται τινες, εαν ἀυτη κρατυσα εν ψυχη διακοσμη παντα ανδρα, κ' αν σφαλητα τι, δικαιον μεν παν ειναι φατεον το ταυτη πραχθεν, και το της τοιαυτης αρχης γιγνομενων ὑπηκοον ἑκατων, και επι τον ἁπαντα ανθρωπων βιον, αριστον. de Republ. IV. S. 376. de Legib. I. S. 45.

gegen die Vernunft stehen, und so wirken, wie die Vernunft es bestimmt hat; also mit einem Worte darin, daß alle Vermögen und Kräfte des Menschen nur das Ihrige thun, was ihnen zukommt, ohne in das Gebiet und die Geschäfte eines andern Eingriffe zu thun.[38])

Es läßt sich hieraus begreifen, in wiefern die Gerechtigkeit bald für die Tugend oder Sittlichkeit selbst in ihrem ganzen Umfange, bald für eine besondere Aeußerung der Tugend, (Gerechtigkeit im engern Sinne) genommen werden konnte. Denn da die Weisheit in der vollkommenen und freien Selbstthätigkeit der Vernunft; die Tapferkeit in der durch die Vernunft bestimmten Wirksamkeit des Gefühlvermögens, die Mäßigkeit aber in der der Vernunft subordinirten Wirksamkeit des Begehrungsvermögens bestehet, so entstehet aus der vollkommenen mit einander übereinstimmigen Thätigkeit dieser Vermögen die Gerechtigkeit, und sie begreift in dieser Rücksicht alle drei Tugenden in sich, so wie sie in einer andern wiederum der Grund und die Bedingung aller übrigen ist. In einem wohlgeordneten und vollkommenen Staate thut jedes Staatsglied seine Schuldigkeit, und aus dem rechten Verhalten und Betragen aller einzelnen wird die Vollkommenheit des Staates begründet; eben so ist auch das Verhältniß der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden.[39]) Denn wenn man die Maxime gefaßt hat, jedes Vermögen nur das Seinige thun, d. h. die Vernunft regieren, die übrigen Vermögen gehorchen zu lassen, dann erst ist es möglich, daß die Vernunft thätigen Einfluß auf die Bestimmung des Begehrungs- und

Gefühl-

38) de Republ. IV. S. 374. ὑμῖν τυτῶν πάντων αἴτιον, ὅτι αὐτο των εν ἑαυτῳ ἑκαστον τα ἑαυτυ πραττει αρχης τε περι και τυ αρχεσθαι. S. 375, 376.

39) de Republ. IV. S. 375, 376.

Gefühlvermögens bekomme, und daß diese so wirken, wie die Vernunft es vorschreibt.[40]) Diese Maxime und diese sittliche harmonische Verfassung des Gemüthes ist gleichsam die innere Gerechtigkeit; die Befolgung der Vorschriften der Vernunft in dem ganzen äußern Betragen die äußere Gerechtigkeit.[41])

Mit dieser Erklärung stimmen die übrigen, welche in den Definitionen vorkommen, überein, und sind zum Theil Folgerungen aus der oibgen. Die Gerechtigkeit ist Einstimmung, Einigkeit und Regelmäßigkeit der Kräfte der Seele unter einander in Ansehung des wechselseitigen Verhältnisses; die Gesinnung, jedem zu geben, was er mit Recht fodern kann, oder sich zu dem zu bestimmen, was Recht scheint; die Beschaffenheit der Seele, daß sie gegen das Gesetz oder gegen vernünftige Vorschriften das ganze Leben hindurch gehorsam ist.[42])

Nach diesen Erklärungen stehen alle Tugenden in einer nothwendigen Verbindung und zwar durch die Vernunft. Sie sind alle Bestimmungen der Vernunft. Daher ist die Erkenntniß der Vorschriften der Vernunft, wenn sie wirksam ist, daß sie in Handlungen übergehet, die oberste, oder wenn man will, die einzige Tugend. Da die Erkenntniß des Gesetzes der Vernunft oder Weisheit

40) de Republ. IV. 373, 374.

41) de Republica IV. S. 374, 375. «το δε γε αληθες, τοιουτον μεν τι ην, ως εοικεν, η δικαιοσυνη, αλλ' ου περι την εξω πραξιν των αυτου, αλλα περι την εντος ως αληθως, περι εαυτον και τα εαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν εκαστον εν αυτω, μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τη ψυχη γενη.

42) Definit. S. 289. δικαιοσυνη, ομονοια της ψυχης προς αυτην, και ενταξια των της ψυχης μερων προς αλληλα τε και περι αλληλα. (de Republ. IV. S. 374, 376.) εξις διανεμητικη του κατ' αξιαν εκαστω· εξις καθ' ην ο εχων προαιρετικος εστι των φαινομενων αυτω δικαιων· εξις εν βιω νομιμου υπηκοος· ισοτης κοινωνικη· εξις υπηρετικη ορθων νομων.

heit das Wesen oder das Formale jeder Tugend ist, so konnte Plato sagen, jede Tugend sei Vernunfterkenntniß (επιστημη)[43]), uud der einzige Weg zu derselben sei die Selbsterkenntniß (σωφροσυνη)[44]). Da aber keine todte, sondern eine lebendige Erkenntniß unter der Weisheit verstanden wird, so ist sie nichts anders als die Selbstbeherrschung, die Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft (σωφροσυνη), und die Bedingung der Gerechtigkeit und der Tapferkeit. Denn nur derjenige kann seine Pflichten gegen Gott und Menschen erfüllen, nur derjenige kann standhaft bei guten Entschlüssen beharren, welcher die Sinnlichkeit in seiner Gewalt hat.[45]) Die Frage von dem Zusammenhange und dem Verhältnisse der Tugenden zu einander wird in dem Protagoras berühret, aber nicht beantwortet; denn der ganze Dialog ist nur darauf angeleget, den Sophisten durch seine eignen Antworten zu fangen. Unterdessen kann man leicht voraussehen, wie Plato die drei aufgeworfenen hieher gehörigen Fragen würde beantwortet haben, wenn er gewollt, oder sie für so wichtig gehalten hätte, als vielleicht die Sophisten, die sich zu Lehrern der Tugend selbst aufwarfen. Die Fragen sind nehmlich diese: 1) Ob die Tugend eine Einheit sei, das ist, ob es nur eine Tugend gebe; und ob die vier Tugenden Arten und Theile oder nur verschiedene Nahmen einer und derselben Tugend sind. 2) Wenn es verschiedene Theile der Tugend giebt, sind sie alsdann so verschieden, wie die Theile des Gesichts oder wie die Theile des Goldes? oder sind sie nur in Ansehung der Quantität und Größe von andern Theilen und dem Ganzen oder auch durch andere Merkmale verschie-

43) de Legib. III. S. 129, 131. 132. Protagoras S. 191.

44) Alcibiades I. S. 47, 48, 54, 55, 60, 65.

45) Gorgias S. 129, 130. Definit. S. 289. σωφροσυνη αυτοπραγια κατα φυσιν.

verschieden? 3) Ist es möglich, daß ein Mensch diesen Theil der Tugend, ein andrer wiederum einen andern besitze, oder muß nicht vielmehr jeder, der einen Theil der Tugend besizt, auch die ganze Tugend besitzen?[46])

Hier müssen wir noch eines andern Problems gedenken, welches die Sophisten sehr beschäftigte, und daher in Platos Schriften oft berührt wird, ob nehmlich die Tugend gelehrt werden könne. Die Sophisten behaupteten, die Tugend, so wie jede Vollkommenheit, sei eine Sache des Unterrichts, und sie maßten sich an, die Lehrer der Tugend zu sein, und sie in jedes Menschen Herz einflösen oder gleichsam einpfropfen zu können. Und doch fand es sich, daß sie bei aller dieser Pralerei selbst keinen bestimmten und richtigen Begriff von der Tugend hatten, oder auch wohl Klugheit und Regierungskunst für Tugend verkauften.[47]) Plato bestreitet diese Anmaßungen der Sophisten in dem Protagoras und dem Meno. In jenem Dialog wird vom Protagoras behauptet, die Tugend könne gelehrt werden, sei aber keine Erkenntniß oder Wissenschaft (επιστημη). Sokrates hingegen behauptet, sie sei eine Erkenntniß, könne aber nicht gelehrt werden.[48]) In dem zweiten Dialog verlangt Meno Sokrates Antwort auf die Frage: ob die Tugend durch Unterricht oder Uebung erworben werden könne, oder ob sie von Natur d. h. ohne alle freie Mitwirkung des Menschen zum Vorschein komme? Sokrates zeigt darauf, daß man von einem bestimmten und deutlichen Begriff der Tugend ausgehen müsse, um jene Frage zu beantworten. Da aber Meno darauf bestehet, ohne Festsetzung des Begriffs der

46) Protagoras S. 125, 126.
47) Meno. S. 371. seq. Gorgias S. 156, 157. Laches S. 176. de Republ. VI. S. 87, 88.
48) Protagoras S. 191, 192.

der Tugend die Art und Weise zu bestimmen, wie sie erworben werde, so giebt zwar endlich Sokrates so viel nach, daß er die Frage hypothetisch beantwortet; allein am Ende des Dialogs zeigt es sich, daß nicht von der moralischen sondern der politischen Tugend, oder von Staatskunst die Rede ist. Der Satz, welcher vorausgesezt wird, ist folgender: Wenn die Tugend eine Erkenntniß oder Wissenschaft ist, so kann sie gelehrt werden; und wenn sie gelehrt werden kann, so muß es Lehrer geben, und sie müssen ihr Lehreramt durch die Erfahrung bestätigen, daß durch ihren Unterricht Tugend hervorgebracht worden ist. Da nun die Erfahrung beweiset, daß weder die Sophisten Jünglinge, noch die Staatsmänner selbst ihre Söhne zu Politikern gebildet haben, so muß die Tugend (die Staatskunst) keine Wissenschaft und kein Gegenstand des Unterrichts sein. Sie ist aber auch nichts Angebornes. Denn sonst müßte die Seele auch das Talent mit bekommen haben, gute und schlechte Anlagen zur Regierungskunst zu beurtheilen. Welches ist denn nun aber der Ursprung der (politischen) Tugend? Alles Nützliche, was die Menschen für sich oder andere thun, hängt theils von wissenschaftlicher Erkenntniß (επιστημη), theils von richtigen Urtheilen (ορθη δοξα) ab. Vernunft und Verstand sind die einzigen richtigen und glücklichen Führer in allen menschlichen Angelegenheiten, wo der Zufall ausgeschlossen ist. Beide sind aber weder etwas Angebornes, noch durch Unterricht Erworbenes, sondern ein göttliches Geschenk. Da nun die größten Staatsmänner die Staatskunst weder gelernt haben, noch andere lehren können; da sie dieselbe auf keine wissenschaftliche Principien gebracht haben, daß sie von ihren Handlungen vernünftige Gründe angeben könnten: so handeln sie staatsklug ohne Wissenschaft und Besonnenheit durch Eingebung einer Gottheit, wie die Wahrsager Orakelsprüche von der Zukunft

kunft gaben, ohne etwas davon zu wissen.[49]) Es ist kaum zu errinnern nöthig, daß Platos Ironie hier nicht zu verkennen sei, und daß beide Dialogen keinen andern Zweck haben, als den Selbstdünkel der Sophisten lächerlich zu machen, welche sich anmaßten, über Dinge abzusprechen, welche sie nur oberflächlich kannten. Daher darf man auch seine eigene bestimmte Erklärung über die Frage: wie Tugend erworben werde, oder ob sie ein Gegenstand des Unterrichts sei, in denselben nicht erwarten. Winke dazu finden wir an andern Orten.

Vermögen Kräfte, Anlagen in einem Menschen hervorbringen, die er gar nicht hat, ist ein thörichtes Unternehmen, welches jedes Menschen Kräfte übersteiget. Jeder Unter richt, jede Bildung sezt indem Menschen ein Vermögen und eine Kraft voraus, welche durch keine Kunst hervorgebracht werden kann, nur gebildet werden, d. h. ihre gehörige Richtung erhalten muß. Die Vernunft, welche der Grund und die Quelle jeder moralischen Tugend ist, kann durch keine Erziehungskunst in den Menschen eingegossen werden, denn sie ist eine ursprüngliche Kraft des menschlichen Gemüths; aber man kann sie ausbilden, man kann ihr eine gute oder eine falsche Richtung geben. Alle übrigen Vollkommenheiten und Tugenden können wie körperliche Geschicklichkeiten durch Uebung und Angewöhnung erworben werden.[50]) Hieraus läßt es sich bestimmen, welchen

49) Meno. S. 363. seq. 367, 368. 382. seq. Morgenstern Commentatio, quid Plato spectauerit in Dialogo, qui Meno inscribitur, componendo.

50) de Republ. VII. S. 134 — 136. την παιδειαν, ουχ οιαν τινες επαγγελλομενοι φασιν ειναι, τοιαυτην και ειναι. φασι δε που, ουκ ενουσης εν τη ψυχη επιστημης, σφεις εντιθεναι, οιον τυφλοις οφθαλμοις οψιν εντιθεντες. ὁ δε γε νυν λογος σημαινει ταυτην την ενουσαν εκαστου δυναμιν εν τη ψυχη, και το οργανον, ω καταμανθανει εκαστος. — ὰι μεν τοινυν

νυν

chen Antheil bei der Tugend Plato dem Unterricht, der Erziehung und der Uebung beigelegt hat. Durch Unterricht und Erziehung kann die Vernunftthätigkeit geweckt und gebildet werden, sie kann ihre moralische Richtung bekommen. Wenn der Mensch nach den Vorschriften der Vernunft mehrmals handelt, so erwirbt er sich eine Fertigkeit, gerecht, mäßig u. s. w. zu handeln. Er unterscheidet also zwischen den moralischen Anlagen und der moralischen Ausbildung, zwischen dem Formalen und dem Materialen der Tugend. Die sittlichen Ideen oder Gesetze liegen schon als Anlagen in dem Gemüthe; die Vernunft, als das Princip der Erkenntniß und der sittlichen Handlungsweise, ist ebenfalls ein ursprüngliches Vermögen, das keine Erziehung geben kann. Wenn man auch einem Menschen das Moralprincip vorlegte, und ihn davon überzeugte, so ist es doch die Vernunft, welche das Princip für ihr Gesetz erkennen, und ihm dadurch erst Gültigkeit geben muß. Jede moralische Handlung muß durch die eigne Vernunft des Handelnden bestimmt und hervor gebracht sein. Darin bestehet das Formelle der Tugend, und in dieser Rücksicht kann auch Gott nicht einmal einem Sterblichen Tugend schenken.[51]) Der Unterricht kann aber freilich auch sehr viel zur Erweckung, Belebung und Befestigung der moralischen Gesinnung beitragen, wovon Plato in dem Gastmal spricht. Der Entschluß ist aber immer eine selbstthätige Handlung des freien Willens.

Es

νυν αλλαι αρεται καλυμεναι ψυχης κινδυνευυσι εγγυς τι ειναι των τυ σωματος (τω οντι γαρ υκ ενυσαι προτερον, ὑστερον εμποιειϛθαι ἐθεσι τε και ασκησεσιν) ἡ δε τυ φρονησαι παντος μαλλον θειοτερυ τινος τυγχανει, ὡς εοικεν υσα, ὁ την μεν δυναμιν υδεποτε απολλυσιν, ὑπο δε της περιαγωγης χρησιμον τε και ωφελιμον και αχρηϛον αυ και βλαβερον γιγνεται.

51) de Republ. X. S. 330.

Es war wohl nur Ironie, wenn Plato in dem Meno behauptete, gute, tugendhafte Menschen, oder (wovon eigentlich die Rede ist) brauchbare Staatsmänner wären und würden es nur durch Gottes Gnade (θειᾳ μοιρᾳ); denn an einem andern Orte erklärt er ausdrücklich, daß eine Wissenschaft von der weisen Regierung eines Staates der Vernunft gar nicht unmöglich sei.[52]) Allein man findet doch auch Stellen, wo es ihm mit dieser Behauptung ein Ernst zu sein scheinet.[53]) Wenn in einer Nation, die schon verdorben ist, wo Beispiele der Tugend äußerst selten sind, wenn dann ein Mensch auftritt, der die gerade Bahn der Tugend wandelt, sich durch keine Reizung, durch keine Gefahr davon abwendig machen läßt, und dem Sittenverderben allein die Spitze bietet, wie es Sokrates that, dann glaubt Plato, lasse sich diese Erscheinung nicht anders als durch göttliche Mitwirkung erklären. Dies konnte er seinem Systeme gemäß, und ohne jener Behauptung, daß die Tugend eine Handlung der freien Selbstthätigkeit ist, zu widersprechen, wenn er es so verstand, daß Gott durch äußere Begebenheiten veranstaltet habe, daß der Entschluß, ein rechtschaffener Mann zu sein, in ihm aufkeimte und feste Wurzel faßte. Ob er seinen Satz wirklich so verstanden habe, läßt sich aus Mangel deutlicherer Erklärung nicht bestimmen.

Da die Tugend nichts anders ist, als die vollkommene Uebereinstimmung und Harmonie aller Kräfte und Thätigkeiten des Menschen unter der Gesetzgebung der Vernunft, so ist das Laster innere Krankheit, Häßlichkeit, Schwachheit, oder überhaupt Mangel an Harmonie, Aufruhr und Streit. In der Tugend führt die Vernunft das Regiment; in dem Laster die

52) de Repub. VI. S. 78.

53) de Republic. VI. S. 85, 87.

die Sinnlichkeit. Das Laster kann daher auch überhaupt als eine Tyrannei der Begierden, der Leidenschaften, des Vergnügens und Schmerzens, der Furcht, des Zorns u. s. w. erkläret werden.[54]) Es ist im Grunde nur eine Tugend, denn die vier Aeußerungen derselben gehören nothwendig zusammen; aber es giebt unendlich viele Laster. Denn die Harmonie, welche unter der Gesetzgebung der Vernunft, unter den verschiedenen Vermögen des Gemüthes bestimmt ist, kann nur eine einzige, aber die Abweichungen davon, worin das Laster bestehet, können sehr mannichfaltig sein.[55]) Doch zeichnen sich unter den vielen Arten des Lasters hauptsächlich viere aus, die zwar Plato nicht nennt, aber doch leicht zu bestimmen sind. Er kann wohl nichts anders als Thorheit oder Unvernunft (αμαθια, ανοια) Unmäßigkeit, Ehrgeitz, und Ungerechtigkeit verstanden haben. Das Hauptlaster ist Unvernunft, Schwäche der Vernunft, wenn man zu unthätig ist, das Gesetz der Vernunft zu erkennen, oder wenn man das erkannte Gute nicht liebet und befolget. Denn wenn man das sittliche Gute nicht, wie man soll, über alles sezt und achtet, so liebt man alsdann sein Selbst mehr als man soll, woraus Eigenliebe, Geitz, Stolz und Hang zum Vergnügen entstehet.[56]) Wenn das Gefühlvermögen der Vernunft nicht

54) de Republ. IV. S. 378. κακια δε νοσος τε και αισχος και ασθενεια (ψυχης). Sophista S. 222—224. Vergl. 3ter Bd. des Platon. Systems S. 230. de Legib. IX. S. 24. I. S. 45, 46. de Republ. IV. S. 376. IX. S. 274, 275.

55) de Republ. IV. S. 379. Φαινεται εν μεν ειναι ειδος της αρετης, απειρα δε της κακιας. τεττερα δ' εν αυτοις αττα ων και αξιον επιμνησθηναι.

56) de Republ. IV. S. 376. αδικον δε πραξιν, ἡ αν αει ταυτην (ἑξιν) λυῃ· αμαθιαν δε την ταυτῃ αν επισατυσαν δοξαν. de Legib. III. S. 131. ταυτην την διαφωνιαν λυπης τε και ηδονης προς την κατα λογον δοξαν, αμαθιαν φημι ειναι την εσχατην. ὁταν υν επισημαις ἡ δοξαις ἡ λογῳ

εναν-

nicht untergeordnet ist, so entstehet daraus Wildheit, Stolz und Unbändigkeit; wenn das Begehrungsvermögen nicht von der Vernunft in Gehorsam gehalten wird, das Laster des Geitzes und der Unmäßigkeit. Eine völlige Anarchie und Zügellosigkeit des Gemüthes ist endlich die Ungerechtigkeit, deren höchster Grad in der Tyrannei bestehet.[57]) Was Plato noch über die Entstehung dieser Laster sagt, ist zu enge mit seiner Theorie von den verschiedenen Staatsverfassungen verknüpft, als daß es füglich getrennt werden könnte. Wir müssen es daher bis in das zweite Hauptstück versparen.

Von den Pflichten.

Die Tugend ist die Bedingung der Erfüllung aller Pflichten. Der Tugendhafte handelt in allen Verhältnissen so, wie er handeln soll, oder wie es die Vernunft vorschreibt. Da der Mensch in einem dreifachen Verhältniß, gegen sich, gegen andere Menschen und gegen Gott stehet, so giebt es auch dreierlei Pflichten, gegen sich selbst, gegen andere Menschen und gegen Gott.[58])

Plato bemerkte also zwar die drei Klassen der Pflichten, welche alle aus einem Princip der Vernunft

εναντιωται, τοις φυσει αρχικοις, ἡ ψυχη, τυτο ανοιαν προσαγορευω.

57) Politicus S. 115. de Republ. IX. S. 239, 240. 276, 277. Das ganze achte Buch der Republik gehöret hieher.

58) de Legib. IV. S. 185. V. S. 203. 210. τα μεν ὑν περι γονεας τε και ἑαυτον και τα ἑαυτυ, περι πολιν τε και φιλυς και ξυγγενειαν, ξενικα τε και επιχωρια διεληλυθαμεν σχεδον ὁμιλημαται. το δε ποιος τις ων αυτος αν καλλιςα διαγοι τον βιον, ἑπομενον τυτῳ διεξελθειν. Minos 136. Gorgias S. 130.

entspringen; aber er leitete sie nicht selbst daraus her, obgleich die Principien dazu aufgestellt waren. Und daher finden wir kein System der Pflichten, sondern nur einzelne zerstreuete Vorschriften und Bemerkungen über das pflichtmäßige Verhalten der Menschen; einen kurzen und unvollständigen Abriß, der in den Gesetzen vorkommt, ausgenommen.[59]) Eben daher muß es auch erkläret werden, daß er nicht allezeit die ächten moralischen Bewegungsgründe mit den Pflichten verbindet. Ueberdieß trägt noch der Umstand dazu bei, daß er in den Gesetzen oft nur Legalität der Handlungen fodert, welche auch nur für die positive Gesetzgebung gehört und daß er das Handeln aus Erkenntniß der Pflicht für einen so hohen Grad der Vollkommenheit ansiehet, daß sie nur wenigen Menschen, den Weisen, zu Theil werde.

Zwar scheint es an einem Orte, als sollte folgendes Princip aller Pflichten aufgestellt werden: Ehre Gott, die Menschen und dich selbst als vernünftige Wesen, und um der Sittlichkeit willen; ehre dich selbst durch Rechtthun und Erfüllung aller deiner Pflichten.[60]) Allein Plato leitet doch daraus nicht systematisch alle Pflichten ab, wie er wohl hätte thun können und auch wohl vielleicht in seiner esoterischen Philosophie gethan hat. Wir können demnach nichts anders thun, als daß wir seine einzelnen, zerstreuten Gedanken über die Pflichten zusammen stellen, und zwar nach der eben angegebenen dreifachen Eintheilung.

I.

59) Zu Ende des vierten und Anfange des fünften Buchs.

60) de Legib. V. S. 203. ὑτω δη την αὑτυ ψυχην μετα θευς οντας δεσποτας και τυς τυτοις ἑπομενυς, τιμᾶν δειν λεγων δευτεραν, ορθως κελευομαι. Minos S. 136. ϗ γαρ ες θ' ὁ, τι τυτυ ασεβεστερον εστιν, ϗδ' ὑτω χρη μαλλον ευλαβεισθαι, πλην εις θευς και λογῳ και εργῳ εξαμαρτανειν· δευτερον δε, εις τυς θειυς ανθρωπυς.

I.

Pflichten gegen sich selbst.

Die Selbstpflichten beziehen sich theils auf die Seele, theils auf den Körper, theils auf die äußern Güter, welche zur Erhaltung des Lebens nothwendig sind. Der Mensch bestehet aus einem göttlichen, edelern, und einem geringern Bestandtheile, Seele und Körper. Der unedelere muß dem Edelern untergeordnet sein. Daraus fließt die Hauptpflicht: Ehre deine Seele und deinen Körper, aber die erstere mehr als den leztern. Der Seele gebührt nach Gott die größte Ehre.[61]) Hier fragt es sich aber, wie man seine Seele recht ehret?

Wer, ohne seine Seele wirklich zu vervollkommnen, sie durch bloße Worte und Prahlereien von Vollkommenheiten zu erheben denkt, wer sich das Vermögen zutrauet, alles zu wissen, und seiner Willkühr alles zu thun erlaubt, der ehret seine Seele nicht. Auch derjenige nicht, der von seinen größten Fehlern nicht sich selbst, sondern andern die Schuld beimißt; der sich Vergnügungen gegen die Vorschriften der Vernunft erlaubt; der die von der Vernunft gebilligten Arbeiten, Gefahren, Unannehmlichkeiten fliehet, oder nicht in denselben ausharret. Auch derjenige ehret seine Seele nicht, der sein gegenwärtiges Leben für das höchste Gut hält, und das Leben jenseits des Grabes als einen höchst unglückseligen Zustand fürchtet, und diesen Wahn nicht muthig bekämpft, der die Schönheit des Körpers höher schäzt als

61) de Legib. V. S. 203. παντων γαρ των ἑαυτυ κτηματων μετα θεους ψυχη θειοτατον, οικειοτατον ον. τα δ' ἑαυτυ διττα εϛι παντα̃σι. τα μεν υν κρειττω και αμεινω, δεσποζοντα· τα δε ἡττω και χειρω, δυλα. των υν ἑαυτυ τα δεσποζοντα αει προτιμητεον των δυλευοντων. S. 207. de Republ. IX. S. 279.

die Tugend; der auf unerlaubte Art Vermögen zu erwerben trachtet, oder ohne Vorwürfe seines Gewissens unrechtes Gut wissentlich besizt. Denn wer das thut, ziehet den Körper oder äußere Güter dem achtungswürdigsten, der Seele vor, verkauft seine Würde und seine Tugend für ein wenig Gold. Und doch hat alles Gold auf und unter der Erde keinen Werth gegen die Tugend. Endlich ehret auch derjenige nicht seine Seele, der das von dem Gesetzgeber bestimmte sittliche Gute und Böse nicht dafür erkennt, sich schändlicher Handlungen nicht mit aller Anstrengung enthält, und der Rechtschaffenheit nicht mit allem Eifer nachstrebet. Denn er kennet und achtet nicht die größte Strafe der Unsittlichkeit, welche in der Aehnlichwerdung mit bösen Menschen, in der Entfernung von den Rechtschafenen bestehet. Er verbindet sich mit der Bande der Bösen, und wird genöthiget, eben so zu handeln, wie böse Menschen unter einander zu handeln pflegen, und eben dieselben Folgen zu dulden. Rache und Strafe gehet der Ungerechtigkeit auf dem Fuße nach, und unglücklich ist sowohl derjenige, den sie betrift, als derjenige, der ihr entgehet. Denn dieser wird nicht gebessert; jener leidet, damit andere gebessert werden.[62])

Die wahre Ehre und Achtung, die man seiner Seele schuldig ist, bestehet darin, daß man dem Bessern (der Vernunft) Gehorsam leistet, und das Schlechtere, was aber besser werden kann, so viel als möglich besser macht. Der Seele gebühret diese Achtung, weil sie dasjenige Wesen ist, welches das Vermögen besizt, das Gute und Böse zu erkennen, das lezte zu fliehen und nach dem erstern zu streben, und in dem Besitz desselben ihr ganzes Dasein zuzubringen. Mit einem Worte also, man ehret

62) de Legib. V. S. 203—206.

ehret seine Seele durch das Bestreben tugendhaft zu werden und Recht zu thun.[63])

Hieraus folgt die Pflicht, sich, das heißt seine Seele, seiner Bestimmung gemäß auszubilden — eine Pflicht, die für alle Menschen verbindlich ist. Da man aber nichts bilden, bessern und vervollkommnen kann, wenn man es nicht kennet, so erhellet daraus die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß (σωφροσυνη). Diese erfodert eine beständige Beachtung und Aufmerksamkeit auf den edelsten Theil der Seele, auf die Vernunft, die unser eigentliches Selbst ausmacht, das Vermögen der Erkenntniß und Weisheit, und mit der Gottheit verwandt ist. Durch diese Idee, welche uns das Ideal unserer Gattung vorhält, können wir uns erst kennen lernen, und zur Einsicht unserer Mängel und Unvollkommenheiten so wie unserer Vollkommenheiten gelangen, und an unserer Besserung arbeiten.[64]) Plato verstehet unter der Selbstkenntniß auch die Erkenntniß der Gesetze der Vernunft; und daher siehet er mit Recht den Mangel derselben als die Quelle aller unmoralischen Handlungen an.[65])

Sittlichkeit und Tugend zu erwerben und sich den Besitz derselben zu sichern, muß der oberste Zweck und Gesichtspunkt aller Handlungen sein. Man muß daher alle Kenntnisse schätzen, welche dazu etwas beitragen; denn nur die durch Kenntnisse gebildete

63) de Legib. V. S. 206. τιμη δ' εστιν ημιν, ως το ολον ειπειν, τοις μεν αμεινοσιν επεσθαι· τα δε χειρονα, γενεσθαι δε βελτιω δυνατα, τυτ' αυτο ως αριστα αποτελειν. ψυχης αν ανθρωπω κτημα ουκ εστιν ευφυεστερον, εις το φυγειν μεν το κακον, ιχνευσαι δε και ελειν το παντων αριστον· και ελοντα αυ, κοινη ξυνοικειν τον επιλοιπον βιον. διο δευτερον εταχθη τιμη.

64) Alcibiades I. S. 54, 56, 59, 60, 63, 65, 66.

65) Philebus S. 284, 285.

Vernunft ist der beste Schutz der Tugend. Man muß den Körper durch schickliche Nahrungsmittel zu erhalten suchen, nicht um des Vergnügens, nicht um der Gesundheit, Stärke und Schönheit willen, sondern um den sittlichen Zustand des Gemüthes zu befördern. Die Harmonie des Körpers muß als Mittel der Harmonie der Seele dienen. Eben so muß man bei dem Erwerb des Vermögens darauf sehen, daß es nicht die innere Ruhe und den sittlichen Wohlstand des Gemüthes durch Mangel oder Ueberfluß stöhre, und darnach die Gewinnung und die Anwendung seines Eigenthums einrichten. Man suche und nehme nur diejenigen Aemter und Ehrenstellen an, durch welche man besser zu werden hoffen kann.[66]) Die Hauptpflicht ist aber diese, daß man in seinem Selbst Ruhe, Einigkeit, Harmonie und Ordnung aller Vermögen und Kräfte herstelle, welches nur dann geschiehet, wenn die Vernunft frei und selbstthätig regieret, wenn das Eigennützige dem Göttlichen, Uneigennützigen unterworfen ist.[67]) Um deswillen soll man lernen seinen Begierden die Befriedigung zu versagen, ein Vergnügen auszuschlagen, seinen Gefühlen Widerstand zu thun, und dadurch sich zur Selbstbeherrschung gewöhnen.[68])

Der

66) de Republ. IX. S. 279, 280. VIII. S. 194.

67) de Republ. IX. S. 276. IV. S. 375. αλλα τω οντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον ἑαυτου, και κοσμησαντα και φιλον γενομενον ἑαυτω και ξυναρμοσαντα τρια οντα ὡςπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ατεχνως, νεατης τε και ὑπατης και μεσης, και ει αλλα αττα μεταξυ τυγχανει ονται, παντα ταυτα ξυνδησαντα και παντα πασιν ἑνα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ἡρμοσμενον, ὑτω δη πραττειν ηδη, εαν τι πραττη, η περι χρηματων κτησιν, η περι σωματος θεραπειαν, η και περι πολιτικον τι, η περι τα ιδια ξυμβολαια. Gorgias S. 77, 78.

68) de Legib. S. 26. 51.

Der Mensch soll als vernünftiges Wesen sich durch Worte und Handlungen beweisen, und auf alle Weise ein unvernünftiges Betragen (μαινεσθαι) meiden, und auch durch Nachahmung unvernünftigen Thieren sich nicht gleichstellen.[69a])

Jeder Mensch soll sich zwar selbst lieben, und sein eigner Freund sein; allein diese Liebe kann leicht das rechte Maaß überschreiten, ausarten und die Quelle aller Vergehungen werden. Denn die Liebe macht uns in Ansehung des geliebten Gegenstandes blind. Man traut sich mehr Kenntnisse und Einsichten zu, als man wirklich hat; man verzeihet sich gerne jeden Fehler; ja man ist immer geneigt, sein Selbst der Wahrheit und der Sittlichkeit vorzuziehen. Um diese Fehler zu vermeiden, muß man nicht sich, und was zu seinem Ich gehört, sondern Sittlichkeit und Gerechtigkeit lieben und schätzen, sie mag bei uns oder bei andern gefunden werden.[69b])

Das Gefühlvermögen muß daher durch Vernunft und Kenntniss gebildet werden, daß es weder in thierische Wildheit ausarte, noch seine männliche Stärke verliere. Der Zorn muß gebändiget werden, damit man nicht, wenn er durch öftere Befriedigungen zu stark geworden, sich Zänkereien, Schimpfworte, Schmähungen und Spöttereien erlaube, welche nicht selten große Feindschaften veranlaßt haben. Und es ist nicht leicht möglich, einen guten Charakter zu behaupten, wenn dieses zur Gewohnheit wird.[70])

69a) de Republ. III. S. 280 — 282.

69b) de Legib. V. S. 213, 214. ουτε γαρ εαυτον ουτε τα εαυτου χρη τον γε μεγαν ανδρα εσομενον σεργειν, αλλα τα δικαια, εαν τε παρ' αυτω, εαν τε παρ' αλλω μαλλον πραττομενα τυγχανη. de Republ. VII. S. 180. το δε ορθον περι πλειστου ποιησαμενοι και τας απο τουτου τιμας.

70) de Republ. IX. S. 277. de Legib. XI. S. 166, 167.

Das Uebermaaß in Freude und Leid muß vermieden werden, denn in beiden Zuständen kann man nicht vernünftig sich betragen. Vorzüglich ist Geduld und Gelassenheit in Leiden Pflicht, weil man nicht weiß, was von den Zufällen des Lebens unser Glück oder Unglück ist; weil überhaupt nichts von dem, was außer uns vorgehet, unsere einzige und höchste Aufmerksamkeit auf sich ziehen darf, weil große Traurigkeit das Nachdenken und Ueberlegen hindert, wodurch man allein wieder gut machen kann, was das Glück verschlimmert hat.[71]) Je mehr man in sich selbst die Quelle seiner Glückseligkeit sucht, desto weniger ist man in Gefahr, das rechte Maaß in Freud und Leid zu überschreiten.[72]) Hierzu kommt noch die Hoffnung und Zuversicht, welche sittlichgute Menschen auf Gott setzen können, daß ihnen nichts begegnen könne, was ihnen nicht zum Besten dienet, und daß ihnen Gott alle ihre Mühseligkeiten und Leiden erleichtern werde.[73])

Den Posten, welchen wir uns selbst, aus Ueberzeugung, daß er gut sei, oder welchen unsere Obern uns angewiesen haben, den darf man nicht aus Furcht und Zaghaftigkeit verlassen. Das was der Mensch am meisten zu fürchten hat, ist nicht der Tod, sondern das Laster, Unrecht und Schande.[74])

Der

71) de Legib V. S. 214. παραγγελλειν δε παντι παντ' ανδρα, και ὁλην περιχαρειαν πασαν αποκρυπτομενον και περιωδυνιαν, ευσχημονειν πειρασθαι. de Republ. X. S. 302. λεγει πυ ὁ νομος, ὁτι καλλιϛον ὁτι μαλιϛα ἡσυχιαν αγειν εν ταις ξυμφοραις και μη αγανακτειν· ὡς υτε δηλυ οντος τυ αγαθυ τε και κακυ των τοιυτων, υτε εις το προσθεν υδεν προβαινον τω χαλεπως φεροντι, υ τι των ανθρωπινων αξιον ον μεγαλης σπυδης· ὁ, τε δει εν αυτοις ὁτι ταχιϛα παραγινεσθαι ἡμιν, τυτω εμποδων γιγνομενον το λυπεισθαι — τω βυλευεσθαι.

72) Menexenus S. 302.

73) de Legib. V. S. 215. de Republ. X. 319, 320.

74) Apologia S. 66. ὁ αν τις ἑαυτον ταξη, ἡγησαμενος βελ-

Der Mensch soll sich gewöhnen, nur an dem, was gut und recht ist, Lust, und an dem, was nicht recht ist, Unlust zu finden.[75])

Das Begehren soll immer der Vernunft untergeordnet sein, damit man nichts begehre, als was sie gebietet. Wer seine Begierden alle befriediget, der macht sie zügellos, und läßt seine Vernunft, den eigentlichen Menschen, unterdrücken.[76]) Man darf das Begehrungsvermögen weder übersättigen, noch durch Entziehung des Nothwendigen zu hungrig werden lassen. Denn beides stöhret die Vernunft in ihrer freien Thätigkeit.[77]) Die stärksten Begierden sind Hunger, Durst, und der Geschlechtstrieb; diese machen dem Menschen die meiste Unruhe, verleiten ihn zu den größten Thorheiten, und machen ihn taub gegen die Stimme, welche ihm zuruft, daß er noch etwas anders und Höheres zu thun habe, als durch Befriedigung derselben Vergnügen suchen und Schmerz vermeiden. Diese Triebe, welche nur nach dem Angenehmen streben, muß man zu dem Besten hinlenken, und durch Furcht, bürgerliche Gesetze und die Vernunft in Zaum halten.[78])

Der Geschlechtstrieb hat keinen andern Naturzweck als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. Jede Befriedigung, welche nicht darauf abzweckt, ist gegen die Natur und Vernunft. Die unnatürlichen Laster, welche die Natur umstoßen, sind Verbrechen gegen die

βελτιςον ειναι, η υπο αρχοντος ταχθη, ενταυθα δει — μενοντα κινδυνευειν, μηδεν υπολογιζομενον μητε θανατον, μητε αλλο τι μηδεν προ τυ αισχρυ.

75) de Legib. II. S. 58. 59. Gorgias S. 130.

76) Gorgias S. 130. de Repub. IX. S. 277, 274, 275.

77) de Republ. IX. S. 239. το επιθυμητικον δε μητε ενδειᾳ δυς, μητε πλησμονῃ, ὁπως αν κοιμηθῃ, και μη παρεχῃ θορυβον τω βελτιςω, χαιρον η λυπυμενον.

78) de Legib. VI. S. 313.

die Menschheit. Denn wer ihnen ergeben ist, der thut nichts anders, als daß er, was an ihm ist, das Menschengeschlecht mordet. Man soll daher die Heftigkeit dieses Triebes durch Arbeitsamkeit, Enthaltung, Verstärkung der Schamhaftigkeit überwinden, und bis man in die Ehe tritt, ein keusches Leben führen.[79])

Gegen das Urtheil der Zeitgenossen und der Nachwelt von unserm sittlichen Charakter soll man nie gleichgültig sein, sondern außerdem, daß man für sein Gewissen Recht thut, auch einen guten Namen bei andern zu erhalten suchen.[80])

In Ansehung des Körpers ist eine gedoppelte Pflicht zu beobachten, nehmlich Erhaltung und Bildung des Körpers. Man soll den Körper oder dieses irdische Leben erhalten, weil Gott unser Herr, wir seine Diener sind. So wie ein Sklave nicht seinem Herrn entlaufen darf, so dürfen auch die Menschen nicht Hand an ihr Leben legen, bis Gott sie aus dieser Welt abruft, und sollten sie auch überzeugt sein, daß die Befreiung vom Körper Wohlthat für sie sei.[81])

Man soll dem Körper Nahrung und Bildung geben, nicht um des thierischen Vergnügens, nicht um der Gesundheit, Stärke und Schönheit wegen, obgleich darin die Vollkommenheit des Körpers bestehet; sondern der Hauptzweck und Gesichtspunkt muß die Seele sein. Damit die Harmonie der Seele erhalten und die Vernunft unge-

79) de Legib. VIII. S. 412 — 424. ταχα δ'αν, ει θεος εθελοι, καν δυοιν θατερα βιασαιμεθα περι ερωτικων· η μηδενα τολμαν μηδενος ἁπτεσθαι των γενναιων ἁμα και ελευθερων, πλην γαμετης ἑαυτω γυναικος, αθυτα δε παλλακων σπερματα και νοθα μη σπειρειν, μηδε αγονα αρρενων παρα φυσιν· η το μεν των αρρενων παμπαν αφελοιμεθ' αν. IV. S. 195.

80) de Legib. XII. S. 194, 195. Epistol. II. S. 66.

81) Phaedo S. 139, 140. 152.

ungehindert wirken kann, deswegen muß man die mannichfaltigen Triebe und Kräfte des Körpers in ein harmonisches Verhältniß setzen, und darin erhalten. Dadurch ehret man den Körper, wenn man ihn als Werkzeug der Seele bildet.[82]) Dieser Zweck erfodert, daß man sich so viel als möglich von aller Anhänglichkeit an dem Körper und zu starker Neigung zu körperlichen Wohlgefühlen los mache. Denn wenn man an diesen Dingen zu sehr hängt, so verliert die Seele ihre Freiheit; sie wird wie mit Fesseln an den Körper geschmiedet und gezwungen, nur das, was sich betasten läßt, für wahr, und was dem Körper behaglich ist, für gut zu halten. Man muß zwar die Bedürfnisse des Körpers befriedigen, weil Körper und Seele einmal in Verbindung stehen; aber man darf ihm auch nicht mehr geben, als was nothwendig ist, damit das geistige Leben nicht darunter leide.[83])

Hieraus folgen nun auch die Regeln, welche in Ansehung des Vermögens zu beobachten sind. Das Vermögen hat nur deswegen einen Werth, weil es zur Befriedigung der Bedürfnisse des irdischen Lebens dienet. Daher bekommt es unter den Gütern erst nach der Seele und dem Körper die lezte Stelle. Der Geizige und Habsüchtige, der kein höheres Gut kennet als Reichthum, entehret seine Seele.[84]) Die nothwendigen Bedürf-

82) de Republ. IX. S. 279. επειτα την τυ σωματος εξιν και τροφην υχ οπως τη θηριωδει και αλογω ηδονη επιτρεψας, ενταυθα τετραμμενος ζησει, αλλ' υδε προς υγιειαν βλεπων, υδε τυτο πρεσβευων, οπως ισχυρος η υγιης η καλος εσαι, εαν μη και εωφρονησειν μελλη απ'αυτων· αλλ' αει την εν τω σωματι αρμονιαν της εν τη ψυχη ενεκα ξυμφωνιας αρμοττομενος φαινηται, de Legib. V. S. 205.

83) Phaedo. S. 146 — 149. 188 — 190.

84) Phaedo S. 150. de Republ. IX. S. 258. de Legib. V. S. 205, 207. I. S. 18. IX. S. 37.

dürfnisse lassen sich leicht und mit wenigen Unkosten befriedigen. Die Natur verlangt nicht sehr viel, aber desto mehr die Bedürfnisse, welche sich die Menschen selbst machen.[85]) Es ist eine Unmöglichkeit, daß großer Reichthum und Rechtschaffenheit sich vereiniget finden sollten. Denn der Erwerb mit Gerechtigkeit und einem guten Gewissen ist nur halb so einträglich, als derjenige, welcher unrechtmäßig geschiehet. Und dann muß der Rechtschaffene zu pflichtmäßigen Ausgaben über die Hälfte mehr ausgeben, als der blos Habsüchtige.[86]) Weder großer Reichthum noch große Armuth ist für ein sittliches Leben vortheilhaft; jener unterdrückt den Sinn für Würde und Adel des Menschen; diese verleitet zu Verbrechen.[87]) Man soll sich daher zwar so viel Vermögen erwerben, als man bedarf, aber ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Billigkeit, und daher lieber seine Begierden einzuschränken, als seine Besitzungen zu erweitern suchen. Und dann muß man bedenken, daß nicht der Besitz der Güter, sondern der rechte Gebrauch derselben, welcher durch Weisheit und Sittlichkeit bestimmt wird, glücklich macht.[88])

II.

Pflichten gegen andere Menschen.

Kein Mensch ist für sich allein geboren, sondern das Vaterland, die Eltern und übrigen Freunde machen

85) de Republ. VIII. S. 214.

86) de Legib. V. S. 236, 237. αγαθον δε ονται διαφεροντως και πλησιον ειναι διαφεροντως, αδυνατον — ἡ τε εκ δικαιυ και αδικυ κτησις πλεον ἡ διπλασια εςι της εκ τυ δικαιυ μονον· τα τε αναλωματα, μητε καλως μητε αισχρως εθελοντα αναλισκεσθαι, των καλων και εις καλα εθελοντων δαπανασθαι διπλασιως ελαττονα.

87) de Republ. I. S. 152 — 154. IV. S. 332, 333.

88) de Legib. V. S. 207. S. 223, 224. και πενιαν ἡγεμε-

νης

chen Ansprüche auf einen Theil seines Daseins. Es ist daher Pflicht, nicht allein für sich sondern auch für das gemeine Beste zu arbeiten [89])

Man darf nicht ungerecht sein. Dies ist ein strenges absolutes Gebot; denn es ist unsittlich und schändlich. Man muß diese Pflicht erfüllen, und wenn wir auch Schaden und Ungemach deswegen dulden müßten. Also darf man schlechterdings keinen Menschen beleidigen, auch dann nicht, wenn man von ihm ist beleidiget worden; also auch nicht Schaden und Uebels zufügen. Wenn andere diese Pflicht nicht beobachten, so giebt dieses uns kein Recht, sie auf unserer Seite zu übertreten. Durch Ungerechtigkeit werden die Menschen schlimmer und ungerechter. Dieses streitet also schlechterdings mit der Gerechtigkeit. Nicht Unrecht thun ist also ein allgemeines Gesetz, das keine Ausnahme zuläßt. Gewöhnlich sucht man allerlei Ausflüchte und Ausnahmen hervor, um sich von demselben los zu machen. Man sagt daher, man müsse seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses erweisen; denn man gebe auf diese Weise jedem, was ihm gehöre, und das sei Recht. Allein diese Maxime ist schon durch das Vorige widerlegt. Außerdem widerspricht sie sich selbst. Denn nach ihr müßte Stehlen erlaubt und unerlaubt sein, je nachdem man es im Verhältniß zu Freunden oder Feinden betrachtet. Und endlich ist es schwer, Freunde und Feinde zu unterscheiden; Feinde sind nicht allezeit böse, Freunde nicht immer gute Menschen; es könnte daher leicht

gesche-

νυς ειναι μη το την υσιαν ελαττω ποιειν, αλλα το την απλησιαν πλειω. IX. S. 37. Meno S. 344, 345. Euthydemus S. 20, 23, 24.

89) Epistol IX. 165. ἑκαστος ἡμων υχ ἁυτῳ μονον γεγονεν, αλλα της γενεσεως ἡμων το μεν τι ἡ πατρις μεριζεται, το δε τι δι γεννησαντες· το δε οἱ λοιποι φιλοι· πολλα δε και τοις καιροις διδοται τοις τον βιον ἡμων καταλαμβανυσι.

geschehen, daß man den Guten Böses und den Bösen Gutes erzeigte, welches doch nicht vernünftig ist. Es ist daher besser, man befolgt die allgemeine Maxime: keinem Menschen, er sei wer er wolle, er mag sich gegen uns betragen haben, wie er will, Unrecht zu thun.[90])

Nächst Gott verdienen gute Menschen, die sich bestreben, ihm ähnlich zu werden, die größte Ehre und Achtung. Man muß sich hüten, daß man dieser Achtung nicht durch Worte und Handlungen zu nahe tritt, daß man Lob und Tadel, Hochachtung und Verachtung recht austheile; und man muß daher lernen, gute und böse Menschen zu unterscheiden. Denn Gott ahndet es, wenn man gute Menschen durch Worte und Handlungen beleidiget. Und man glaube nicht, daß nur Steine, Holz und unvernünftige Thiere Gott geweihet sind, aber nicht Menschen; nein, der gute Mensch ist Gottes größtes Heiligthum.[91]) Auch vor Menschenhaß muß man sich hüten. Er entstehet aus einigen Erfahrungen von unmoralischen Handlungen und einer mangelhaften Kenntniß des Menschengeschlechts. Wenn Menschen ohne Menschenkenntniß glauben, alle ihre Mitbrüder wären vollkommen, vernünftig, wahrhaftig und redlich, aber bald darauf an diesem und jenem das Gegentheil finden, so verfallen sie endlich, nach mehrmals getäuschter Erwartung, in den andern Fehler, daß sie alle Menschen ohne Ausnahme hassen, und sie durchgängig für

90) Crito S. 113. de Republ. I. S. 161. seq. Nicht Liebe sondern Gerechtigkeit wird gegen Feinde gefodert. Freude über des Feindes Unglück scheint Plato für erlaubt zu halten. Philebus S. 287.

91) Minos S. 136. ϰ γαρ εϛ' ὁ, τι τυτϖ ασεβεϛερον εϛιν, ϖδ' ὑτω χρη μαλλον ευλαβειϛθαι, πλην εις θεϖς και λογῳ και εργῳ εξαμαρτανειν· δευτερον δε, εις θειϖς ανθρωπϖς. — μη γαρ τοι οιϖ, λιθϖς μεν ειναι ἱερϖς, και ξυλα, και ορνεα και οφεις ανδρωπϖς δε μη· αλλα παντων ἱερωτατον εϛιν ανθρωπος αγαθος. Euthydem. S. 78.

für verderbt halten. Allein eine gesunde Menschenkenntniß lehret, daß nur sehr wenige Menschen ganz gut oder ganz böse sind; daß die größte Zahl auf der Stufe der Mittelmäßigkeit stehen bleibt.[92])

Böse Menschen verdienen sowohl unsern Unwillen als auch unser Mitleid. Denn keiner ist mit Willen böse; dieß streitet schon mit der menschlichen Natur, nach welcher man nichts anders als das, was gut ist, will und begehret. Kein Mensch kann daher Unsittlichkeit, die größte Unvollkommenheit, wollen. Doch ist hier ein Unterschied zwischen Menschen, die mit Vorsatz sündigen, und sich nicht bessern lassen, und denjenigen zu machen, welche aus Uebereilung und Schwachheit fehlen, und ihre Besserung nicht verhindern. Gegen die erstern kann man sich nicht anders sichern, als durch Gegenwehr, Besiegung und strenge Bestrafung, welches ohne edelen Zorn nicht geschehen kann. Gegen die zweiten muß man seinen Zorn unterdrücken, und ihnen vielmehr sein Mitleid schenken. Ueberhaupt ist es aber Pflicht, alle ungerechte Handlungen zu bestrafen, und dadurch den Thäter zu bessern.[93])

Die Achtung gegen Sittlichkeit fodert von uns, daß wir nicht allein für uns selbst uns bestreben, sittlich zu sein, sondern auch überhaupt Sittlichkeit unter den Menschen auszubreiten, und unmoralische Handlungen zu verhindern suchen. Derjenige verdienet Achtung, der kein Unrecht thut; aber mehr als gedoppelte Achtung verdient derjenige, der Unrecht verhindert, und nach Vermögen ahndet. Der größte und achtbarste Mann ist der, der Gerechtigkeit, Selbstbeherr-

92) Phaedo S. 203.

93) de Legib. V. 212, 213. Θυμοειδη μεν δη χρη παντα ανδρα ειναι, πρᾳον δε ὡς ὁτι μαλιστα. Gorgias S. 131. 57.

beherrschung und Weisheit besizt, und sie auch, wenn er kann, andern mittheilet.[94]) Jeder Rechtschaffene muß daher seinen Nächsten durch guten Rath, Vorstellungen, und Vermahnungen zu bessern suchen. Eben dieses gilt auch in Ansehung eines ganzen Staates. Doch darf er keinen zum Guten zwingen, Zwang ist nur etwa bei Sclaven erlaubt. Wenn man aber überzeugt ist, daß Vorstellungen nichts fruchten, daß man, ohne Gutes zu stiften, sein Leben nur in Gefahr stürzen würde: dann kann man nichts mehr thun, als zu Gott flehen, und diesem das übrige überlassen.[95]) Das beste Mittel, Andere zu bessern, ist das gute Beispiel, wenn man selbst das wirklich thut, wozu man Andere vermahnet.[96])

Wahrheitsliebe ist eine Pflicht gegen sich und gegen Andere. Man soll die Wahrheit an sich lieben und schätzen, und in Worten und in der That sich keine Lüge erlauben; denn wer vorsätzlich die Lüge liebt, der wird gehaßt, und findet kein Zutrauen; wer sie aber unvorsätzlich liebt, der ist unvernünftig und unwissend; beide finden keinen Freund, und müssen ein freudenleeres Leben führen.[97]) Doch sind auch Ausnahmen gültig, nehm-

94) de Legib. V. S. 211. τιμιος μεν δη και ὁ μηδεν αδικων· ὁ δε μηδ' επιτρεπων τοις αδικουσιν αδικειν, πλεον η διπλασιας τιμης αξιος εκεινου. — τον αυτον δη τουτον επαινον και περι σωφροσυνης χρη λεγειν και περι φρονησεως, και ὁσα αλλα τις αγαθα κεκτηται, δυνατα μη μονον αυτον εχειν, αλλα και αλλοις μεταδιδοναι. και τον μεν μεταδιδοντα, ὡς ακροτατον χρη τιμαν· τον δ' αυ μη δυναμενον, εθελοντα δε, εαν δευτερον. de Republ. VII. S. 180.

95) Epistola VII. S. 106 — 108. Gorgias S. 144, 173, 174.

96) de Legib. V. S. 208. παιδεια γαρ νεων διαφερουσα εστιν ἁμα και αυτων ὑ το νουθετειν, αλλ' ἁπερ αν αλλον νουθετων ειποι τις, φαινεσθαι ταυτα αυτον δρωντα δια βιου.

97) de Legib. V. S. 210, 211. de Republ. VI. S. 71, 72. III. S. 266.

nehmlich gegen Feinde und wahnsinnige Freunde; wenn sie etwas vorhaben, welches Schaden verursachen könnte, so ist man nicht verpflichtet, ihnen die Wahrheit zu sagen. Zur Abwendung eines Unglücks darf man also eine Unwahrheit sagen. Ein anderer Fall ist, wo man zu einem guten Zwecke etwas erdichtet. Dieses kann aber nur den Regenten und den Obrigkeiten, keineswegs aber den Unterthanen erlaubt werden. Denn hier findet eben das Verhältniß, wie zwischen dem Arzt und den Patienten statt. Die lezten müssen dem Arzt alle ihre Umstände wahr und ohne Verstellung erzählen, damit er sie heilen könne; der erste darf auch zu Erdichtungen seine Zuflucht nehmen, wenn sie etwas zur Cur beitragen [98])

Treue und Redlichkeit in Erfüllung der Verträge ist auch eine Art von Wahrheitsliebe. Was man dem andern versprochen und zugesaget hat, das muß man erfüllen, wenn es an sich nicht unerlaubt ist. Die Verträge (ὁμολογιαι) können auf zweierlei Art eingegangen werden, durch ausdrückliche Erklärung und Einwilligung, oder durch eine Handlung stillschweigend. Von der lezten Art ist der Vertrag, welchen jeder Bürger eines Staates mit dem Staate schließet.[99]) Die Verträge sind ungültig, wenn sie gegen bürgerliche Gesetze laufen; wenn sie durch unrechtmäßige Gewalt erzwungen sind.[100])

Achtung des fremden Eigenthums. Ohne meine Einwilligung darf niemand etwas von meinem Vermö-

98) de Republ. II. S. 257, 258. III. S. 266. 267. ψευδος ανθρωποις χρησιμον ως εν φαρμακω ειδει — δηλον ὁτι το γε τοιουτον ιατροις δοτεον, ιδιωταις δε μη ἁπτεον.

99) de Legib. V. S. 210. Crito. S. 115. ποτερον ἁ αν τις ὁμολογηση τω, δικαια οντα, ποιητεον η εξαπατητεον — ποιητεον. S. 121.

100) de Legib. XI. S. 137.

gen entwenden oder mit Gewalt entziehen. Jeder muß daher auch gegen den andern eben dieselbe Regel beobachten. Ohne Einwilligung des andern hat niemand das Recht, über seine Güter etwas zu bestimmen.[101])

Pflichten des Ehestandes. Jeder Mensch, der in dem Alter ist, daß er heirathen kann, soll in den Ehestand treten. Denn so will es die Natur, welche diesen starken Trieb zur Fortpflanzung in den Menschen gelegt hat. Der Zweck der Ehe ist gemeinschaftliche Unterstützung, Erleichterung des Lebens und Erziehung der Kinder. Hierauf müssen die Ehegatten bey ihrer Wahl sehen, nicht auf den Reichthum. Auch auf den Charakter und das Temperament muß Rücksicht genommen werden. Der hitzige und feurige Mann heurathe die Tochter stiller und sanfter Eltern, damit er Kinder von gemäßigtern Temperament erzeuge. Dieses dient zugleich auch zum Besten des Staates, welches bei der Wahl nicht aus der Acht zu lassen ist. Die Eheleute müssen nüchtern und sittsam leben, alles vermeiden, was auf den Körper oder die Seele der Kinder schädlichen Einfluß haben kann. Denn die moralischen Fehler werden auch auf die Kinder fortgepflanzt. Vorzüglich ist dieß eine Pflicht der Mutter. Mann und Weib müssen darauf denken, dem Staate die besten wohlgezogendsten Kinder zu schenken. Beide Gatten müssen sich alles unerlaubten Umganges mit andern Weibern oder Männern enthalten.[102])

Die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder. Die Hauptpflicht ist eine gute Erziehung, wovon wir in einem

101) de Legib. XI. S. 121. μητε αν τις των εμων χρηματων ἁπτοιτο εις δυναμιν, μηδ' αν κινησειε μηδε το βραχυτατον, εμε μηδαμη μηδαμως πειθων. κατα ταυτα δε ταυτα και περι τα των αλλων δρωην, νυν εχων εμφρονα.

X. S. 65.

102) de Legib. IV. S. 195, 196. VI. S. 295 — 300, 315. VII. S. 330. VIII. 419, 421, 424.

einem eignen Abschnitt handeln werden. Sie sollen nicht so sehr darauf denken, ihnen ein großes Vermögen zu hinterlassen, denn das ist ihnen und dem Staate schädlich, als vielmehr so viel Vermögen, daß sie von Armuth und Ueberfluß, von Noth und Schmeichlern nichts zu befürchten haben. Das Beste ist, wenn die Eltern nicht sowohl viel Geld zurück lassen, als ihr sittliches Gefühl (αιδως) bilden; und dazu wird ihr eignes gutes Beispiel mehr beitragen, als bloße Worte, Vermahnungen und Vorstellungen.[103])

Pflichten der Kinder gegen die Eltern. Diese Pflichten sind die ältesten und heiligsten Schulden, welche die Kinder zu bezahlen haben. Daß sie Menschen von diesem Leibe, von dieser Seele, von diesem Charakter sind, und daß sie dieses Vermögen besitzen, alles dieses haben sie ihren Eltern und Erziehern zu danken. Sie sollen sie daher mit Worten und Handlungen ehren; wenn sie zornig sind, nachgeben; wenn sie nicht recht thun, Vorstellungen thun; niemals aber sie beleidigen, kränken, oder gar die Hand an sie legen; sie sollen sie pflegen und warten, und keinen Mangel noch Noth leiden lassen. Denn nur dadurch können sie die Schuld für die Schmerzen, Mühe und Sorgfalt, welche sie bei ihrer Geburt und Erziehung gehabt haben, bezahlen.[104])

Pflichten gegen die Sclaven. Die gewöhnliche Behandlung der Sclaven (des Gesindes) ist sehr fehlerhaft. Man ist entweder zu gelinde oder zu hart. Einge behandeln sie nicht als Menschen, sondern als Thiere;

103) de Legib. V. S. 207, 208. παισι δε αιδω πολλην, κ χρυσον, καταλειπειν.

104) de Legib. IV. S. 187. 188. XI. S. 158 — 161. Crito S. 108. Sehr artig ist der Gedanke, wenn Plato will, daß man die Eltern als die lebendigen Bildnisse und Statuen der Götter verehren soll. de Legib. XI. S. 158, 159, 160.

durch Schläge und Mißhandlungen gewöhnen sie ihren Geist zu einen ganz sclavischen Sinne. Jeder Mensch verabscheuet von Natur die Sclaverei, und daher ist es so schwer, das rechte Verhalten gegen die Sclaven zu bestimmen. Die Herren, welchen daran gelegen sein muß, gute, ihnen ergebene Sclaven zu besitzen, müssen sie daher sowohl zu ihrem eignen als der Sclaven Besten gut bilden und erziehen. Dazu gehört vorzüglich, daß man sie nicht mißhandele, und ihnen kein Unrecht thue. An diesen Menschen, denen man so leicht ungestraft Unrecht thun kann, offenbaret es sich am deutlichsten, wer die Gerechtigkeit wirklich ohne Verstellung liebet; und wer auch gegen diese die Vorschriften der Vernunft nie aus den Augen sezt, von dem lassen sich die schönsten Früchte der Tugend erwarten. Aber man muß sie auf der andern Seite auch, wenn sie es verdient haben, strafen, und sie nicht bloß mit Worten vermahnen, damit man sie nicht verzärtele. Man darf sich keines Scherzes gegen sie bedienen, sondern muß immer mit Würde befehlen.[105])

Pflichten gegen Fremde und Unglückliche (ξενους). Da diese Personen gewöhnlich ohne Freunde und Unterstützung sind, so muß man sich um so mehr hüten, sie zu beleidigen. Denn Gott nimmt sich ihrer an, und rächt ihre Beleidigungen.[106])

Pflichten der Freundschaft. Freundschaft und Liebe sind nur dem Grade nach verschieden. Man liebt einen andern entweder wegen der Gleichheit der sittlichen Gesinnung, oder wegen eines Bedürfnisses, welches der andere stillen kann. z. B. physische Liebe. Wahre Freundschaft gründet sich auf Rechtschaffenheit, Tugend und Gleichheit der Gesinnung. Der ächte Freund liebt nicht den Körper, sondern die Seele, nicht um des sinn-

105) de Legib. VI. S. 300 — 304.

106) de Legib. V. S. 209, 210.

sinnlichen Genusses sondern um der Rechtschaffenheit wegen; er schäzt nur Weisheit, männliche Denkungsart, edelen Sinn an seinem Geliebten, und sucht ihn immer mehr zur Tugend auszubilden. Er schäzt jederzeit seine Dienste geringer, als die ihm von seinem Freunde sind geleistet worden.[107]) In dem Dialog Lysis, oder von der Freundschaft, handelt Plato von dem Entstehen der Freundschaft; er verschweigt aber, wie er so oft pflegt, seine eigene Meinung über diese Frage, welche, wie es scheint, damals ein Lieblingsgegenstand war, und begnügt sich damit, einige von den gewöhnlichen Erklärungen, doch mehr auf Sophisten Art zu bestreiten. Seine Ueberzeugung ist in dem obigen enthalten.

Pflichten gegen den Staat und die Regenten. Jeder Bürger, der in einem Staate geboren und erzogen wird, hat schon dadurch Verpflichtungen gegen denselben auf sich genommen. Wenn er nun noch in demselben Staate sich aufhält, mit der Einrichtung und Verfassung, mit der Justizverwaltung u. s. w. bekannt worden ist, und dann seinen festen Wohnsitz in demselben nimmt, so hat er einen stillschweigenden Vertrag mit dem Staate geschlossen, vermöge dessen er sich für einen Staatsbürger erkläret, und sich den Gesetzen desselben zu unterwerfen verspricht. Gehorsam gegen die Gesetze ist also seine erste Pflicht; und wer dieselben nicht leistet, bricht nicht nur seinen Vertrag, sondern macht sich auch eines Undanks schuldig. Auch dann, wenn die Gesetze unrecht ausgelegt oder angewendet werden, z. B. in Processen, muß er sich denselben unterwerfen. Denn wenn die Gesetze und die richterlichen Aussprüche nichts gelten, so kann kein Staat bestehen; und wer ihnen den Gehorsam versagt, der sucht nach seinem Vermögen den

107) Epistol. VII. S. 110, 113, 114. de Legib. VIII. S. 414—416. V. 208, 209. de Republ. III. S. 295, 296.

Staat zu zernichten.[108]) Eben diesen Gehorsam ist auch jeder Bürger den Regenten und Obrigkeiten schuldig, welche Diener des Staates und der Gesetze sind. Doch ist dieser Gehorsam nicht unbedingt. Wenn sie etwas moralisch Unerlaubtes befehlen, dann ist jeder verpflichtet, ihnen den Gehorsam zu entziehen und Gott mehr als den Menschen zu gehorchen.[109]) Jeder Bürger ist verbunden, für das Beste seines Vaterlandes, für die Freiheit seiner Mitbürger zu streiten, und lieber den Tod zu leiden, als zuzugeben, daß der Staat unterjocht werde; er ist überhaupt verpflichtet, das gemeine Beste seinem Privatvortheil vorzuziehen. Denn mit dem Wohle des Ganzen ist auch das Wohl des Einzelnen verknüpft; Eigennutz aber löset alle Bande des Staates auf.[110]) — Wenn ein Bürger überzeugt ist, daß die Staatsverfassung nichts taugt, daß das gemeine Wesen schlecht verwaltet und die Gerechtigkeit nicht gehandhabet wird, daß die Gesetze ungerecht sind: so stehet ihm ein gedoppelter Ausweg offen. Er kann entweder aus dem Staate heraus treten; oder wenn er das nicht will, muß er zusehen, ob er eine Besserung bewirken kann. Hierzu müssen aber die rechtmäßigen Mittel gewählet werden. Man darf die Gebrechen und Mängel des Staates öffentlich vortragen, die Abstellung derselben

108) Crito S. 115—120. Apologia Socr. S. 66. Epistol. IX S. 165. de Legib. V. S. 209. εις μην πολιν και πολιτας μακρω αριστος, ὁστις προ τω Ολυμπιασι και ἁπαντων αγωνων πολεμικων τε και ειρηνικων, νικαν δεξαιτ' αν δοξη ὑπηρεσιας των οικοι νομων, ὡς ὑπηρετηκως παντων καλλιστα ανθρωπων αυτοις εν τω βιω.

109) de Legib. XI. S. 129. Apologia S. 69. Epistol. VII. S 94, 95.

110) de Legib. VI. S. 289. IX. S. 47. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις. και ὁτι ξυμφερει τω κοινω τε και ιδιω τοιν αμφοιν, ην το κοινον τιθηται καλως μαλλον η το ιδιον.

selben verlangen, und dazu Vorschläge thun; aber nicht mit Gewalt eine Reformation erzwingen. Denn der Staat hat eben dieselben, ja nach größere Rechte als die Eltern; gegen beide ist jede Gewalt verboten. Und dann ist fast jede Revolution mit Blutvergießen und Verbannungen verknüpft. Wenn man aber voraus siehet, daß alle Vorstellungen nichts ausrichten werden, und man sich ohne Noth in Gefahr stürzen würde, so bleibt nichts anders übrig, als Gott die Sache zu überlassen und sich ganz leidend dabei zu verhalten.[111]) Doch scheint Plato an einem andern Orte von dieser Behauptung abzugehen und es für erlaubt zu halten, einen Staat zu Abstellung moralischer Gebrechen und zur Besserung zu zwingen, wenn man die gegründete Ueberzeugung hat, daß man durchdringen werde.[112])

Pflichten der Regenten und Magistrate. Sie sind Diener des Staats und der Gesetze; sie dürfen keinen andern Zweck und Gesichtspunkt haben, als das Wohl des Staates. Ihre vornehmste Sorge muß dahin gehen, Sittlichkeit und Tugend zu verbreiten, und die Bürger immer besser zu machen; und daher müssen sie selbst weise und tugendhaft sein. Denn was einer nicht hat, das kann er andern nicht geben. Den Gesetzen und Vorschriften, welche dahin abzwecken, müssen sie selbst gehorchen. Ueberhaupt müssen die Regenten und Obrigkeiten ihre größte Ehre darin setzen, daß sie sich selbst wohl zu regieren wissen, daß sie nicht ihrer

111) Crito S. 119, 120. 117, 118. Epistol. VII. S. 106 — 108. ταυτον δε και περι πολεως αὐτε διανοεμενον χρη ζην τον εμφρονα· λεγειν μεν, ει μη καλως αυτῳ φαινοιτο πολιτευεσθαι, ει μελλοι μητε ματαιως ερειν, μητε αποθανειεσθαι λεγων· βιαν δε πατριδι πολιτειας μεταβολης μη προσφερειν (ὁταν ανευ φυγων και σφαγης ανδρων μη δυνατον ᾖ γιγνεσθαι την αρισην) ἡσυχιαν δε αγοντα, ευχεσθαι τα αγαθα αὐτῳ τε και τῃ πολει.

112) Politicus S. 84 — 87.

Willkühr, sondern dem Gesetz der Vernunft einzig folgen.[113]) Davon werden wir noch mehr in dem zweiten Hauptstück zu sagen haben.

III.

Pflichten gegen Gott.

Alle Pflichten gegen Gott begreift Religiosität (ὅσιον, ὁσιοτης, ευσεβεια) in sich, welche ein Theil der Gerechtigkeit ist, und darin bestehet, daß man alles erfüllt, was man Gott schuldig ist."[4]) Worin bestehet aber die wahre Religiosität? Nicht in Gottesdienst (θεραπεια), wenn man alles thut, wovon man glaubt, daß es den Göttern wohlgefällig und angenehm sei, ohne darauf zu sehen, ob es an sich recht und sittlich ist; wenn man glaubt, daß religiöse Handlungen wohlthätig für die Götter sind, und ihren Zustand verbessern; oder wenn man ihnen opfert und zu ihnen betet, in der Absicht, damit sie uns geben, was wir brauchen, und sie von uns erhalten, wessen sie bedürftig sind. Denn auf diese Art wäre Religiosität nichts anders, als ein gemeinnütziges Gewerbe (εμποριχη τεχνη).[115])

Gott gebühret Ehrfurcht und Gehorsam. Durch Worte und Handlungen soll man ihn verehren, und alles unterlassen, was damit streitet. Der Gehorsam gegen Gott bestehet darin, daß wir seine Gesetze befolgen, nicht allein weil es Gott will, sondern auch weil es an sich recht ist. Gott kann als das heiligste

113) Politicus S. 87, 88. de Legib. IV. S. 184. Gorgias S. 144. de Legib. IX. S. 47, 48. de Republic. VII. S. 179, 180. Alcibiad. I. S. 67, 68.

114) Gorgias S. 130. και μην περι μεν ανθρωπους τα προσηκοντα πραττων, δικαια αν πραττοι, περι δε θεους, ὁσια. Eutyphro S. 27. Epinomis S. 268.

115) Eutyphro S. 14, 20, 24. 28 — 32.

kigste Wesen nichts wollen, als was gut und recht ist; die Menschen sollen sich bestreben, darin Gott ähnlich zu werden, und daher thun, was Gott will, aber nur deswegen, weil es so recht und sittlich ist. Man kann also Gott nur dadurch gehorsam sein, daß man sich den Gesetzen unterwirft, und seine Pflichten gewissenhaft erfüllet.[116]). Dieß ist auch der einzige Weg, wie man Gott wohlgefällig werden kann.[117])

Da Gott der Regierer aller Begebenheiten in der Welt ist, und alles nach seinem weisen Plane leitet, so muß man ihm, wenn man das Seinige gethan hat, vertrauen, und die Führung seiner Schicksale überlassen. Aber nur rechtschaffene Menschen können ihm recht vertrauen, insofern sie durch ihre moralische Gesinnung seines Wohlgefallens versichert sind; die bösen hingegen müssen sich vor seinem Strafgericht fürchten, dem sie nicht entgehen können.[118])

Wenn man bei Schwüren, Versicherungen und Versprechungen Gott als Zeugen der Wahrheit anruft, und doch wissendlich eine Unwahrheit saget, so sezt man die Ehrfurcht gegen Gott aus den Augen. Ueberhaupt soll man auch den Namen Gottes nicht unnütz im Munde führen.[119])

Aeußere

116) de Legib. IV. S. 185, 186. Minos S. 136. Theaetet. S. 121, 122. de Legib. VI. S. 273. και καλλωπιζεσθαι χρη τω καλως δυλευσαι μαλλον η τω καλως αρξαι· πρωτον μεν τοις νομοις (ως ταυτην τοις θεοις υσαν δυλειαν.) Epist. VIII. S. 159.

117) de Republ. X. S. 320. de Legib. IV. S. 186. Alcibiad. II. S. 99, 100.

118) de Legib. X. S. 104, 105, 108.

119) de Legib. XI. S. 129. ψευδος μηδεις μηδεν, μηδ' απατην, μητε τι κιβδηλον, γενος επικαλυμενος θεων, μητε λογω μητε εργω πραξειεν, ὁ μη θεομισεστατος εσεσθαι μελλων. ὅτος δ' εστιν ὁς αν αρκυς ομνυς ψευδεις μηδεν φθον-

Aeußere Religionshandlungen, z. B. Opfer, Gebete, thut nur der sittlich gesinnte Mensch auf die rechte, Gott gefällige Weise; denn dieser besizt dasjenige, was Gott nur allein schäzt und liebet, nehmlich Tugend und Rechtschaffenheit. Durch die Gesinnung, worauf Gott allein siehet, bekommen diese Handlungen nur ihren Werth. Es ist daher ein großer und gefährlicher Irrthum, wenn man Gottes Gunst durch die Opfer, Gaben, Gebete u. s. w. selbst ohne Rücksicht auf den Zustand seines Herzens, zu gewinnen, oder seine Gerechtigkeit bestechen zu können glaubt.[120])

Auch selbst bei dem Gebete, wo man sich etwas Gutes erflehet, ist große Vorsicht nöthig. Die meisten Menschen sind Thoren und Verblendete, die nicht wissen, was zu ihrem wahren Besten gehöret. Man hat schon oft gesehen, daß das, was einer am eifrigsten wünschte, zu seinem Unglück ausschlug. Wer weiß, ob nicht Gott zuweilen thörigte Menschen erhöret, um die Menschen dafür zu züchtigen.

Es ist also am Besten, man bittet nicht um Dinge, von denen wir nicht wissen, ob sie uns gut sind; oder man überläßt es Gott, zu bestimmen, was er uns als zuträglich geben will. Daher ist die unbestimmte Formel jenes Dichters: Gott, gieb uns was gut ist, wir mögen dich darum flehen oder nicht; und wende von uns das Böse ab, auch wenn wir es wünschen, als Gebetsformel zu empfehlen. Noch besser ist es aber,

wenn

φροντιζη θεων. S. 130. παντως μεν δη καλον επιτηδευμα, θεων ονοματα μη χραινειν ραδιως.

120) de Legib. IV. S. 186, 187. Alcibiades II. S. 99, 100. ὃ γαρ οιμαι, τοιουτον εστι το των θεων, ὡστε ὑπο δωρων παραγεσθαι, δικον κακον τοκιζην. και γαρ αν δεινον ειη, ει προς τα δωρα και τας θυσιας αποβλεπουσιν ἡμων οἱ θεοι, αλλα μη προς την ψυχην, αν τις ὁσιος και δικαιος ᾖ τυγχανῃ. — IX. S. 109 — 112.

wenn man sich zur Tugend und Weisheit auszubilden bestrebt. Denn der Weise sezt nur sein höchstes Gut in der Sittlichkeit; und er bittet daher nichts von Gott, was er nicht von Gott zu erlangen, mit Grund hoffen könnte.[121])

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einigen allgemeinen Lebensregeln, welche in den Platonischen Schriften vorkommen.

Man darf nicht immer nach den Vorstellungen anderer Menschen handeln, sondern man muß sich selbst überzeugen, ob das, was man vorhat, recht oder nicht recht ist.[122])

Jeder Mensch muß sich bestreben, vor der Welt und seinem Gewissen wirklich gut zu sein, nicht bloß zu scheinen.[123])

Nicht bloß zu leben, auch nicht eben lange zu leben, darf unser Wunsch und Zweck sein; sondern gut zu leben, d. h. sittlich und gerecht.[124])

Man muß sich bestreben, seine Pflichten zu erfüllen, ohne auf sein Leben und Glück zu denken, sondern die Sorge dafür Gott überlassen; und was uns dann auch für ein Schicksal treffen mag, es für gut halten, weil es von Gott kommt. Denn den Guten muß alles zum Besten dienen.[125])

121) Alcibiad. II. S. 76, 77. 85. 96. 101. Philebus S. 267. de Legib. VII. S. 347. III. S. 128. μανθανω ὁ λεγεις. λεγειν γαρ μοι δοκεις, ὡς ϗ τϗτο ευκταιον, ϗδε επεικτεον, ἑπεσθαι παντα τῃ ἑαυτϗ βϗλῃσει· την βϗλῃσιν δε μαλλον τῃ ἑαυτϗ φρονῃσει, τϗτο δε και πολιν και ἑνα ἡμων ἑκαστον και ευχεσθαι δειν και σπευδειν, ὁπως νϗν ἑξει.

122) Crito S. 107.

123) Gorgias S. 172.

124) Crito S. III. Gorgias S. 139, 142.

125) Epistol. VII. S. 115. Gorgias S. 142.

Es ist besser Unrecht leiden, als Unrecht thun. Jenes ist zwar auch nicht wünschenswerth, aber das lezte ist doch ein größeres Uebel, weil es schändlicher ist.[126])

Ohne Sittlichkeit und Tugend ist für den Menschen keine Glückseligkeit möglich.[127])

Der erste Grad der Glückseligkeit ist, keine verderbte moralische Gesinnung zu haben; der zweite, von derselben befreit zu werden. Daher muß man Strafen und Züchtigungen als Mittel, wodurch man gebessert wird, für ein Gut halten.[128])

126) Epistol. VII. S. 116. Gorgias S. 50, 133.
127) Epistol. VII. S. 117.
128) Gorgias S. 70.

Zweites Hauptstück.

Politik oder Staatswissenschaft.

Zweites Hauptstück.

Politik oder Staatswissenschaft.

Da die Staatswissenschaft in der Platonischen Philosophie einen viel engern Zusammenhang mit der Moralphilosophie hat, als in so vielen andern, so durfte sie keine andere Stelle als nach der Moral bekommen. Sie ist gleichsam eine Art von angewendeter Moral; die Wissenschaft, einen Staat nach den moralischen Principien zu organisiren und zu regieren. Daher konnte auch Plato, da er die Begriffe von den vier Kardinaltugenden festsetzen wollte, behaupten: man müsse sie erst in dem Staate aufsuchen, hier würden sie gleichsam mit größern und leserlichen Buchstaben geschrieben sein, als in jedem einzelnen Menschen. Er mußte aber erst den Staat, in welchem er sie finden wollte, selbst organisiren.[1])

Diese Wissenschaft scheint ein Lieblingsgegenstand des Plato gewesen zu sein, weil sie seine zwei stärksten Neigungen zum Philosophiren und zum Wirken in der großen Welt in einem Punkt concentrirte; weil durch sie im Großen realisirt werden muß, was die Philosophie als Wahrheit für die ganze Menschheit aufgestellt hat, und weil eben durch die Anwendung auf das praktische Leben

1) de Republ. II. S. 229, 230. IV. S. 342.

Leben die Würde der Philosophie der Welt vor Augen gelegt werden kann.[2]) Man merkt in seinen Schriften sehr bald die Vorliebe für die Politik; und man darf nur seine Bücher von der Republik und den Gesetzen gelesen haben, um sich davon zu überzeugen, daß er über das Ideal eines Staates, über die Regierungskunst und die Gesetzgebung sehr reiflich nachgedacht, und einige Principe und Resultate entdeckt hat, welche, ungeachtet sie meistentheils nur verlacht werden, doch aller Aufmerksamkeit würdig sind. Sein System der Staatskunst ist nicht allein wegen des neuen großen Gesichtspunktes, der sie an die Moral anschließt, sondern auch wegen einer Menge vortreflicher Bemerkungen wichtig, welche eine große Reihe von Erfahrungen so bewährt hat, daß man denken sollte, sie wären erst von diesen abstrahirt worden.

Wir werden dieses Hauptstück in vier Abschnitte eintheilen, nehmlich 1) von der Staatswissenschaft überhaupt; 2) von der Organisirung und dem Ideal und den übrigen Formen und Regierungsarten eines Staates; 3) von der Gesetzgebung; 4) von der Gerichtsverfassung und den Strafen. In diesen vier Abtheilungen hoffen wir die eigenthümlichen philosophischen Gedanken des Plato über Staat, Regierung und alle verwandte Gegenstände darzustellen.

2) de Republic. VI. S. 100—107. Epistol. II. S. 67.

Erster Abschnitt.

Von der Staatswissenschaft überhaupt.

Die Staatswissenschaft (πολιτικη, βασιλικη) ist eine theoretische Wissenschaft; denn sie bestimmt, was von andern geschehen soll, welches ohne Erkenntniß nicht geschehen kann. Der Regent, der Staatsmann muß fast alles durch seinen Verstand und Einsicht bewirken; durch körperliche Kräfte vermag er wenig oder gar nichts. Sie unterscheidet sich aber dadurch von andern theoretischen Wissenschaften, daß ihr Gegenstand etwas Praktisches ist. Die Arithmetik hat es blos mit der Untersuchung und Betrachtung der Zahlen und ihrer Verhältnisse zu thun, sie beurtheilt nur das durch das Raisonnement gefundene; diese ist daher blos theoretisch. Die Staatskunst hat es hingegen mit dem zu thun, was in dem Staate geschehen soll; und wenn sie das durch Raisonnement gefunden hat, so muß sie es den gehörigen Personen vorschreiben, damit es geschehe. Ihr Zweck und Gegenstand ist praktisch, und sie ist daher eine theoretische befehlende, oder gesetzgebende (επιτακτικη), theoretisch-praktische), und zwar, damit sie von andern ähnlichen unterschieden werden könne, eine absolut gesetzgebende (αυτεπιτακτικη) Wissenschaft. Denn die Vorschriften, die sie andern ertheilt, bekommt sie von keinem andern; sie giebt ihre eignen Vorschriften.[1]) Ihr

1) Politicus S. 6—12. τυτο δε γε, οιμαι, προσηκει κρινοντι, μη τελος εχειν, μηδ' απηλλαχθαι, καθαπερ ὁ λογισης απηλλακτο· προσταττειν δε ἑκασοις των ἐργατων τοις προσφορον, ἑως αν απεργασωνται το προσταχθεν.

Gegenstand ist die Leitung, Führung oder Regierung einer größern oder kleinern menschlichen Gesellschaft. Denn die Regierung eines großen oder kleinen Staats, ja auch nur einer Familie, erfodert eine und dieselbe Wissenschaft; die größere oder kleinere Zahl macht keinen Unterschied.[2])

Mit der Staatskunst haben alle diejenigen nichts gemein, welche für die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Staates arbeiten, Arbeitsleute, Handwerker, Künstler; auch die Priester und Sophisten sind von dem Antheil an derselben ausgeschlossen. Die Kriegskunst, die Beredsamkeit und das Richteramt sind ebenfalls von der Staatswissenschaft ausgeschlossen, ob sie gleich nahe mit ihr verwandt sind. Die Staatswissenschaft braucht und benuzt sie alle, sie sind ihr als Diener untergeordnet, aber sie machen sie nicht selbst aus. Denn die Sophisten und Redner müssen zwar Kenntniß von den Wissenschaften besitzen, die sie lehren, und die Kunst verstehen, andere zu überzeugen und zu überreden; die Richter müssen die Gesetze auslegen, welche der Regent giebt, und darnach die gesetzmäßigen und gesetzwidrigen Handlungen nach bestem Wissen und Gewissen bestimmen; die Feldherren müssen die Kunst inne haben, wie ein Krieg am vortheilhaftesten geführt werden könne. Aber über alle diese ist noch eine Wissenschaft erhaben, welche bestimmt, was und wie es gelehrt, wann und wie die Beredsamkeit angewendet, wann, unter welchen Umständen und gegen welche Feinde ein Krieg geführt werden soll, und welche den Richtern die Gesetze vorschreibt, nach welchen sie Streitigkeiten entscheiden müssen; und diese ist die Staatswissenschaft.[3])

Sie

2) Politicus S. 8.

3) Politicus S. 68. seq. 102—106. τὴν γὰρ ὄντως καλὴν βασι-

Sie ist also eigentlich die absolut gebietende Macht in dem Staate, die keine über sich erkennet. Ist sie also eine ganz gesezlose, willkührliche Macht? Nein, sie kann und darf nicht willkührlich gebieten, sondern muß gewisse unveränderliche Gesetze befolgen. Dieses wird erst dann vollkommen erhellen, wenn wir den Begriff der Staatswissenschaft noch weiter bestimmen.

Die Staatsgewalt ist entweder in den Händen Eines, oder Mehrerer, oder des ganzen Volks; und es giebt daher monarchische, oligarchische und demokratische Staaten. Jeder derselben wird wieder in zwei Arten eingetheilt: insofern der einzelne Regent entweder mit oder ohne Einwilligung der Bürger regiert; insofern die wenigen, welche die Regierungsgewalt in Händen haben, das Recht dazu durch Reichthum erlangen oder nicht; und insofern endlich das Volk nach bestimmten Gesetzen oder ohne Gesetze regieret. Ist die wahre Staatswissenschaft an irgend einen dieser Staaten oder an eine dieser Regierungsklassen gebunden? Liegt das Wesen derselben in den Begriffen, Viel, Wenig, Zwang, Zwanglosigkeit, Reichthum, Armuth? Der König besizt diese Wissenschaft nicht deswegen, weil er mit Einwilligung der Bürger regieret, noch der Tyrann, weil er die Regierung mit Gewalt an sich gerissen hat. Und so wie nur derjenige ein guter Arzt ist, der nach den Regeln der Kunst curirt, und den verdorbenen Zustand des Körpers verbessert, die Patienten mögen sich seinen Curarten und Operationen freiwillig oder gezwungen unterwerfen, er mag reich oder arm sein, so ist es auch mit der Staatswissenschaft. Am allerwenigsten aber darf man glauben, daß ein ganzes Volk im

βασιλικην ὐκ αυτην δει πραττειν, αλλα αρχειν των δυναμενων πραττειν, γινωσκουσαν την αρχην τε και ὁρμην των μεγιστων εν ταις πολεσιν εγκαιριας τε περι και ακαιριας· τας δ' αλλας τα προσταχθεντα δρᾳν.

Besitz derselben sein könne. Unter tausend Menschen finden sich kaum funfzig, welche das Bretspiel als Meister verstehen. Und wie sollten eben so viele die Staatswissenschaft, die schwerste Wissenschaft unter allen, inne haben?[4])

Wenn man nur einige Aufmerksamkeit auf den Zustand der Regierung und Gesetzgebung der meisten Staaten wendet, so wird man sehr bald auf das Resultat kommen, daß keiner derselben nach der wahren Staatswissenschaft regieret wird.

In den meisten Staaten beziehen sich die Gesetze nicht auf das allgemeine Beste, sondern auf das Interesse desjenigen Standes, oder derjenigen Personen, welche die oberste Gewalt in Händen haben. Der Regent giebt dem ganzen Staate Gesetze, und siehet dabei nur darauf, daß die Staatsverfassung erhalten und seine Rechte behauptet werden; er bestimmt nach diesem Gesichtspunkt Recht und Unrecht, als wenn er willkührlich sein Interesse zum allgemeinen Rechte machen könnte, und bestraft diejenigen, welche dagegen handeln.[5])

In diesen Staaten giebt es immer zwei Partheien, die ein ganz entgegengesetztes Interesse haben, nehmlich die Reichen und die Armen, die Stärkern und die Mächtigern, die Herrschenden und die Beherrschten. Jede derselben sucht die andere zu schwächen und zu unterdrücken; und wenn es ihr gelungen ist, so schließt sie die andern von allem Antheil an der Regierung aus, und sinnt und denkt auf nichts mehr, als wie sie sich auf ewig ihre Gewalt sichern kann. Denn sie weiß wohl, daß, wenn die Gegenparthie die Oberhand gewinnen sollte,

4) Politicus S. 76—80.

5) de Legib. IV. S. 181, 182. αρ' ην οιει, ποτε δημον νικησαντα, η τινα πολιτειαν αλλην, η και τυραννιδα ἡσεσθαι εκοντα προς αλλο τι πρωτον νομης, η το συμφερον ἑαυτῳ της αρχης τυ μενειν;

sollte, sie Rache für das Böse nehmen würde, was ihr angethan worden.[6])

Es ist daher ein beständiges Ringen nach Herrschaft und Freiheit, welches alle Schranken überschreitet. Man will frei, d. h. an kein Gesetz, als das der Willkühr, mehr gebunden sein; man will nur befehlen und herrschen, aber keinem gehorchen. Diese Herrschaft und Freiheit kann nicht anders errungen werden, als mit Unterjochung aller übrigen.[7])

In den meisten Staaten findet man nichts als entweder Despotismus der Gesetze oder Willkühr des Regenten. Gesetze sind in jedem Staate nothwendig. Werden sie strenge und nach dem Buchstaben befolgt, so ist es Despotismus der Gesetze; werden sie nicht geachtet, so tritt die Willkühr an die Stelle des Gesetzes. Die Gesetze können nicht überhaupt und bestimmt vorschreiben, was für jeden einzelnen Menschen recht und heilsam ist, theils wegen der Unähnlichkeit und Verschiedenheit der Menschen und ihrer Handlungen, theils wegen der grossen Veränderlichkeit aller menschlichen Dinge. Sie müssen also nur in allgemeinen und nicht völlig bestimmten Formeln das, was im Allgemeinen für die meisten Menschen recht und gut ist, festsetzen. Und doch fodern sie wie unwissende aber eigensinnige Menschen uneingeschränkten Gehorsam, und wollen, daß keiner ein Haar breit von ihren Verordnungen abweichen soll, wenn sich gleich die Umstände und Verhältnisse verändert haben, und sich bessere Vorschriften geben lassen. Es ist gerade so, wie wenn ein Arzt, der verreisen will, oder eine Zeit lang von seinen Patienten abwesend sein muß, die Vorschrif-

6) de Republica IV. S. 232. de Legib. IV. S. 178, 179. ἃς δε ωνομακαμεν νυν, ȣκ εισι πολιτειαι, πολεων δε οικησεις, δεσποζομενων τε και δȣλευȣσων μερεσιν ἑαυτων τισι. S. 183.

7) Epistol. VIII. S. 158, 159.

ten, die er den Patienten zu geben hat, zu Papiere bringt, weil er befürchtet, sie möchten sie nicht merken; und wenn er nun eher, als er geglaubt hat, zurück kommt, und sich die Umstände der Patienten unterdessen geändert haben, es doch für gewagt hielt, von den erstern Vorschriften abzugehen und neue zu geben, sondern glaubte, er dürfe weder andere geben, noch der Patient andere befolgen, als wenn von diesen allein die Genesung desselben abhing. Ist dieß nicht Thorheit?[8a])

In allen wirklichen Staaten müssen zur Einschränkung der Willkühr geschriebene oder positive Gesetze gegeben, und zweitens muß noch außerdem durch ein Gesetz verordnet werden, daß kein Bürger gegen die Vorschrift der Gesetze handele, und wenn er sie übertritt, mit dem Tode und andern Strafen bestraft werde. Was aber daraus folgt, wollen wir an einem Beispiele sehen. Wir wollen den Fall setzen, die Mitglieder eines Staates stellten über das Verhältniß zwischen ihnen und dem Arzt oder dem Steuermann folgende Betrachtung an. Unsere Lage ist sehr bedenklich; und wir müssen alles Unheil befürchten. Die Aerzte schalten über unser Leben und Leib nach Willkühr; sie heilen welchen sie wollen, und lassen sterben, welchen sie wollen, sie schneiden und brennen wie sie wollen. Wir müssen zu ihren Operationen Geld, als einen Tribut, geben; und doch wenden sie davon wenig oder gar nichts auf den Patienten, sondern sie leben mit den Ihrigen davon. Zulezt lassen sie sich noch dazu von den Anverwandten oder den Feinden des Patienten bestechen, daß sie ihn aus dieser Welt wegschaffen. Nicht anders machen es die Steuerleute, indem sie die Seefahrenden hülflos zurück lassen, oder wenn das Schiff durch ihre Schuld in Noth kommt, über den Bord werfen. Sie fassen darauf den Entschluß, sie

8a) Politicus S. 82 — 85, 97, 98.

sie wollen keine von diesen Künsten mehr so unumschränkt und eigenmächtig herrschen lassen. Das Volk wird zusammen berufen; jeder Laie muß seine Meinung über das Seewesen und die Behandlung der Kranken sagen; wie man sich der Arzneimittel und der medicinischen Instrumente bedienen, wie man die Schiffe und die ganze Schiffsrüstung gebrauchen und behandeln, wie man sich in Gefahren, bei großen Stürmen, bei Ueberfällen von Seeräubern verhalten, wie und wenn man sich mit Kriegsschiffen in eine Schlacht einlassen solle u. s. w. Die Stimmen der Seeleute, Aerzte, anderer Künstler und Handwerker, die davon nichts verstehen, werden gesammlet, und die Meinungen, welche die meisten Stimmen für sich haben, werden niedergeschrieben, und als Gesetze oder Observanzen promulgirt, daß in Zukunft bei der Cur der Kranken und bei dem Schiffahrtswesen einzig allein nach ihnen verfahren werden soll. — Nun werden Aerzte und Schiffsleute jährlich gewählt, welche die vorgeschriebenen Gesetze als ihre einzige Richtschnur befolgen müssen. Und wenn das Jahr um ist, so wird ein Gericht niedergesezt, welches über das Verfahren derselben Untersuchung anstellt, und wobei jeder Kläger sein kann; die von der vorgeschriebenen Norm abgewichen sind, werden bestraft. Endlich muß noch über alles dieses folgendes Gesetz gegeben werden, daß sich keiner unterstehen soll, über Gegenstände der Arzneikunde und der Schiffahrt Untersuchungen anzustellen, welche von dem Inhalte der positiven Gesetze abweichen, oder überhaupt die Wahrheit zu erforschen; wer es aber doch thut, soll für keinen Arzt oder Kenner des Schiffahrtwesens, sondern für einen unnützen Grübler und Sophisten gehalten, und als einer der die Jugend verführt, eine andere Anwendung von der Arzneiwissenschaft und der Seefahrtskunde zu machen, als der Staat vorgeschrieben hat, angeklagt, und wenn er sich dessen wirklich schuldig gemacht hat, auf das strengste bestraft werden soll.

Denn in diesen Staaten soll niemand einsichtsvoller sein als die Gesetze; von diesen soll man alle Kenntnisse und Wissenschaften lernen.[8]b)

Es ist offenbar, daß alle diese Verordnungen unsinnig sind. Und wenn alle Künste und Wissenschaften unter einem solchen Zwang positiver Gesetze, welche dem Denken und dem Untersuchungsgeiste so gewaltige Fesseln anlegen, stünden, so müßten sie alle nothwendig zernichtet werden; und jedes Mittel, sie wieder herzustellen, würde verloren sein. Könnte dann das menschliche Leben noch bestehen?[9])

Auf der andern Seite würde noch weit mehr Unheil angestiftet werden, wenn die Aufseher über das gemeine Beste die Vorschriften, an die sie gewiesen sind, völlig verwerfen, nach Willkühr schalten und walten, und sich von ihrem Eigennutz und Leidenschaften nur allein bei ihren Handlungen leiten lassen wollten. Eigennutz ist eine Triebfeder aller Menschen, welche, wenn sie nicht eingeschränkt wird, alles was recht und heilig ist, ihren Foderungen aufopfern würde.[10])

Hier-

8b) Politicus S. 89 — 92. Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß Plato hier vorzüglich den Athenienſischen Staat oder jede Demokratie vor Augen hatte. Plato hatte gute Gründe, warum er durch Gleichnisse redet. Uebrigens aber kann dieses Raisonnement von jeder Regierung gelten, welche an positive Gesetze gebunden ist.

9) Politicus S. 93, 94. δηλον ὁτι πασαι τε αἱ τεχναι παντελως αν απολοιντ' ἡμιν, και ὑδε εισαυθις γενοιτ'αν ποτε δια τον αποκωλυοντα τυτον ζητειν νομον. ὡστε ὁ βιος, ων και νυν χαλεπος, εις τον χρονον εκεινον αβιωτος γιγνοιτ' αν τοπαραπαν.

10) Politicus S. 94, 95. 97, 98. de Legib. IX. S. 48. αλλ' επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ἡ θνητη φυσις αυτον ὁρμησει αει, φευγυσα μεν αλογως την λυπην, διωκυσα δε την ἡδονην· τυ δε δικαιοτερυ τε και αμεινονος επιπροσθεν αμφω τυτω συνησεται.

Hieraus folgt also, daß Gesetze zwar nothwendig sind, daß aber über die Gesetze noch etwas Höheres sein muß; denn sie bedürfen einer unaufhörlichen Reformation. Wenn an die Stelle der alten nicht mehr zweckmäßigen andere gesezt werden, so kommt es noch darauf an, ob die neuen besser sind als die alten oder nicht. Dieses wird aber davon abhangen, ob diejenigen, welche die Gesetze verbessern, mit oder ohne Wissenschaft dabei verfahren. Es muß also eine Wissenschaft der Gesetzgebung vorhanden sein, nach welcher nur allein Gesetze gegeben und verbessert werden müssen; und diese ist daher nothwendig über die Gesetze selbst erhaben.“)

Jezt kann die Frage, von welcher Art die Staatswissenschaft ist, näher beantwortet werden; denn die Gesetzgebung ist ein Theil derselben. Die Wissenschaft derselben wird nicht durch die positiven Gesetze bestimmt oder hervorgebracht, sondern diese müssen durch jene Wissenschaft bestimmt sein. Sie ist absolut gesetzgebend und keinem fremden Gesetz unterworfen. Dieses ist aber nur eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie, wenn sie wirklich frei ist, allein Vorschriften und Gebote giebt, ohne welche anzunehmen. Denn die Vernunft ist diejenige Kraft, welche erkennet und bestimmet, was allgemein giltig, recht und gut ist.“[12]) Die Staatswissenschaft ist also nichts anders, als wissenschaftliche Erkenntniß von dem rechten Verhalten eines Staates gegen sich und gegen andere Staaten, und dem

11) Politicus S. 95. 87. ὕτω και κατα τον αυτον τροπον τυτον παρα των ὕτως αρχειν δυναμενων ορθη γιγνοιτ' αν πολιτεια, την της τεχνης ξωμην των νομων παρεχομενων κρειττω.

12) de Legib. IX. S. 48. επισημης γαρ ὑτε νομος ὑτε ταξις ὑδεμια κρειττων· ὑδε θεμις εσι νυν ὑδενος ὑπηκοον ὑδε δυλον αλλα παντων αρχοντα ειναι, εαντερ αληθινος ελευθερος τε οντως η κατα φυσιν. de Legib. I. S. 45.

dem allgemeinen Besten; die Wissenschaft, nach Vorschrift der Vernunft alle einzelnen Kräfte zu einem wohl harmonirenden Ganzen zu vereinigen, und zu bestimmen, was jeder zu der Wohlfahrt des Staates beitragen, wann und wie er es thun muß.[13])

Das Princip der Staatswissenschaft, so wie jeder nicht empirischen Wissenschaft, ist nur allein die Vernunft. Sie giebt das oberste Gesetz für den einzelnen Menschen und für den Staat; sie bestimmt, was durchgängig recht, und was für alle Menschen gut ist. Die Staatswissenschaft muß also die Vernunft für ihre oberste Norm und Richtschnur anerkennen; der Staatsmann, der Regent muß nur durch sie und nach ihr handeln und regieren.[14]) — Der Zweck derselben ist das allgemeine Beste des ganzen Staates. Es giebt keine Kunst und Wissenschaft, deren Zweck als solcher auf ihren eigenen Nutzen gerichtet wäre; jede hat das Beste eines äußern Gegenstandes zum Ziele ihres Wirkens. Die Staatswissenschaft kann daher keinen andern Zweck haben, als das Beste des Staates, da die Vernunft, welche ihre Norm ist, nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine zum Gegenstande hat.[15]) Dieses wird durch die

13) de Republ. IV. S. 344. επιστημη, ἡ υκ ὑπερ των εν τη πολει τινος βυλευεται, αλλ' ὑπερ ἑαυτης ὁλης, ὁν τινα τροπον αυτη τε προς ἑαυτην και προς τας αλλας πολεις αριστα ὁμιλοιη. Politicus S. 107. 112. seq. S. 106. την γαρ ουτως υσαν βασιλικην, υκ αυτην δει πραττειν, αλλα αρχειν των δυναμενων πραττειν, γινωσκυσαν την αρχην τε και ὁρμην των μεγιστων εν ταις πολεσιν, εγκαιριας τε περι και ακαιριας.

14) Politicus S. 88. και παντα ποιυσι τοις εμφροσιν αρχυσιν υκ εστι ἁμαρτημα, μεχρι περ αν ἓν μεγα φυλαττωσι, το μετα νυ και τεχνης δικαιοτατον αει διανεμοντες τοις εν τη πολει.

15) de Legib. IX. S. 47. γνωναι μεν γαρ πρωτον χαλεπον, ὁτι

die nähere Betrachtung des Objekts der Staatswissenschaft noch näher bestimmt werden.

Die Staatswissenschaft muß den Zweck des Staates und den obersten Gesichtspunkt, auf welchen alles bezogen werden soll, dann die Mittel, wodurch er erreicht werden kann, festsetzen, und endlich bestimmen, welche Gesetze und Handlungen mit dem Zweck und den Mitteln zusammenstimmen.[16])

Der Zweck des Staates ist kein anderer, als die Vereinigung aller Glieder eines Staates zu einem Ganzen; dieses ist nur dadurch möglich, daß alle und jede die Vorschriften der Vernunft anerkennen und befolgen, Tugend und Sittlichkeit höher achten als die Befriedigung ihrer Leidenschaften und die Besorgung ihres individuellen Interesses. Wenn jeder thut, was er thun soll, seinen Nächsten nicht beleidiget: dann ist gemeinschaftliches Wirken und eine Gesellschaft möglich. Ein gemeinschaftliches Band kann nur zwischen guten und sittlichen Menschen geknüpft und erhalten werden.[17])

Wenn man sagt, der Zweck des Staates bestehet in Freiheit und Freundschaft, oder in Unabhängigkeit und

ὅτι πολιτικὴ καὶ ἀληθὴς τέχνη ἡ τὸ ἰδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀναγκὴ μελειν. de Republ. I. S. 185 — 187.

16) de Legib. XII. S. 219. δει δὴ καὶ τανυν, εἰπερ μελλει τελος ὁ κατοικισμος της χωρας ἡμειν ἑξειν, ειναι τι το γιγνωσκον εν αυτῳ πρωτον μεν τυτο, ὁ λεγομεν τον σκοπον, ὁτις ποτε ὁ πολιτικος ων ἡμιν τυγχανει· επειτα, ὁντινα τροπον δει μετασχειν τυτυ, καὶ τις αυτῳ καλως ἡ μὴ συμβυλευει των νομων αυτων πρωτον, επειτα ανθρωπων.

17) de Legib. V. S. 229. de Republ. IV. S. 333. I. S. 197 — 200. Politicus S. 113. 115. ξυμπλοκὴν καὶ ξυνδεσμον τυτον τοις μεν κακοις προς σφας αυτυς, καὶ τοις ἀγαθοις προς τυς κακυς μηδεποτε φωμεν γιγνεσθαι μονιμον. de Legib. IV. S. 183. IX. S. 47, 48. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ἰδιον διασπᾳ τας πολεις.

und Sicherheit von Außen und in Einigkeit und Freundschaft im Innern; so kommt dieses auf eben dasselbe hinaus. Denn Einigkeit und Freundschaft findet nur dann statt, wenn alle Bürger gerecht sind, oder einem und dem nehmlichen Gesetz der Vernunft gehorchen. Die wahre Freihet bestehet darin, wenn man aus Achtung vor dem Gesetz nichts Böses thut, und keiner andern Macht als dem Gesetze unterthan ist. Einigkeit und Freundschaft läßt sich daher nicht von dem Gehorsam gegen die Vernunft trennen.[18])

Der oberste Gesichtspunkt der Staatswissenschaft ist daher Sittlichkeit oder die gesammte Tugend. So wie die Vernunft in dem einzelnen Menschen durch ihre Gesetzgebung ein harmonisches Ganzes hervorbringt, so vereiniget diese Wissenschaft mehrere Menschen zu einer Gemeinschaft unter dem Gesetz der Vernunft. Alles Bestreben muß darauf gerichtet sein, für die geistige und vorzüglich moralische Cultur der Mitglieder eines Staates zu sorgen, und sie zu sittlich guten Menschen zu machen. Denn dieß ist der sicherste Grund der Glückseligkeit der Einzelnen und des Ganzen, zur Organisirung und zur Erhaltung des Staates.[19]) — Dieses betrachtet Plato für eine so wichtige Sache, daß er in allen Schriften, welche auf die Politik Beziehung haben

18) de Legib. III. S. 148. 149. 157. τον νομοθετην δει τριων τοχαζομενον νομοθετειν· ὁπως ἡ νομοθετουμενη πολις ελευθερα τε εσαι και φιλη ἑαυτη και νουν ἑξει. S. 139, 140. αλλ᾽ αναλογιζεσθαι χρη, ὁταν προς το σωφρονειν φωμεν δειν βλεπειν, η προς φρονησιν η φιλιαν, ὡς εξ᾽ ὑτος ὁ σκοπὸς ουχ ἑτερος, αλλ᾽ ὁ αυτος. S. 52.

19) de Legib. I. S. 17. VII. S. 380. πασα αν ἡμιν ἡ πολιτεια ξυνεστηκε μιμησις του καλλιστου και αριστου βιου — ποιηται δε και ἡμεις εσμεν των αυτων, ὑμιν αντιτεχνοι τε και ανταγωνισαι του καλλιστου δραματος. ὁ δη νομος αληθης μονος αποτελειν πεφυκε. IV. S. 176. V. S. 236. Alcibiad. I. S. 67. Politicus S. 80, 81. 88. 113. Gorgias S. 144, 147.

ben, darauf zurückkommt. Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Rücksicht das dritte Buch seiner Gesetze, wo er aus der Geschichte des Persischen und der griechischen Staaten zeiget, daß nicht Feigheit oder Unkunde in der Kriegswissenschaft, sondern moralische Unwissenheit, d. h. Mangel an Achtung gegen Sittlichkeit, die Ursache des Untergangs und des Verderbens aller Staaten gewesen sei.[20])

Man kann die Bürger eines Staates in Ansehung ihres Charakters überhaupt in zwei Klassen theilen. Einige besitzen viel Feuer, Stärke, Muth und Unternehmungsgeist; andere sind von ruhigern und sanftern Gemüthe. Diese beiden Charaktere sind einander entgegen gesezt. Die lezten lieben ein ruhiges und stilles Leben, besorgen ihre häuslichen Geschäfte und halten mit jedermann Friede. Allein weil sie von Natur einen Abscheu vor dem Kriege haben, zur Weichlichkeit geneigt sind, und auch durch ihre Erziehung und Beispiel andere zu diesem stillen Charakter stimmen, so würde der Staat, wenn es keine andern Bürger gäbe, sich gegen die Angriffe auf seine Freiheit nicht vertheidigen können, und gar bald unterjocht werden. — Die erstern hingegen lieben den Krieg, stöhren den Frieden von Innen und Außen, verwickeln den Staat in politische Händel, machen ihn dadurch verhaßt, und sind nicht selten Ursache, daß er mächtige Feinde bekommt, welche nicht eher ruhen, bis sie ihn seiner Freiheit beraubt haben. Die Staatskunst muß aus diesen entgegengesezten Charakteren ein harmonisches Ganze bilden; und sie bedient sich dazu theils geistiger theils physischer Mittel. Sie verbindet nehmlich die Menschen als vernünftige Wesen durch das Band der Sittlichkeit, indem sie veranstaltet, daß durch die Erziehung richtige und gründliche Ueberzeu-

20) de Legib. III. S. 129 — 131.

zeugungen von dem, was sittlich, gerecht und gut ist, und von dem Gegentheil in dem Staate allgemein verbreitet werden. Dieses ist das göttliche Band des Staates. Als thierisch vernünftige Wesen sucht sie die Menschen durch Verheurathungen und andere Verbindungen zu vereinigen, so daß beide Charaktere mehr gemischt werden. Die Vereinigung auf beiden Wegen ist dann sehr leicht und ausführbar, wenn nun unter beiden Klassen von Menschen einerlei Ueberzeugung von dem, was sittlich und gut ist, herrschend ist.[21])

Es giebt eine falsche Staatswissenschaft, welche nicht das sittlich Gute, sondern das Angenehme, den Sinnen schmeichelnde für ihr höchstes Ziel hält. Sie arbeitet nicht dahin, durch sittliche Cultur die Bürger, und dadurch auch den ganzen Staat zu bessern und zu beglücken; sondern sie will den Staat nur reich, wohlhabend, mächtig und berühmt machen, sie veranstaltet große und prächtige Gebäude, legt Hafen und Festungen an, errichtet Kriegsheere. Unterdessen ist aber der Staat nicht besser daran. Die Bürger werden verleitet, alles andere höher zu schätzen, als das, worin ihre wahre Würde bestehet; sie verlieren die Achtung gegen Sittlichkeit: und dann wird selbst der äußere Wohlstand die Ursache des endlichen Verfalls und Verderbens.

Plato

21) Politicus S. 114—116. πρωτον μεν κατα το ξυγγενες, το αειγενες ον της ψυχης αυτων μερος θειω ξυναρμοσαμενη δεσμω· μετα δε το θειον, το ζωογενες αυτων αυθις ανθρωπινοις — την των καλων και δικαιων περι και αγαθων, και των τυτοις εναντιων οντως υσαν αληθη δοξαν μετα βεβαιωσεως, ὁποταν εν ταις ψυχαις εγγιγνηται, θειαν φημι εν δικαιονιω γιγνεσθαι γενει — τυτυς δη τυς δεσμυς ελεγων ὁτι χαλεπον υδεν ξυιδειν, ὑπαρξοντος τυ περι τα καλα και αγαθα μιαν εχειν αμφοτερα τα γενη δοξαν.

Plato nennt diese falsche Art der Politik eine Schmeichelei (κολακειαι).[22])

Wenn wir alles dieses zusammenfassen, so ist die Staatswissenschaft nach dem Begriff, welchen Plato damit verband, die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft unter dem Gesetz der Vernunft zu vereinigen, und sie durch die Achtung gegen das Sittengesetz in Gemeinschaft zu erhalten, oder die Wissenschaft von Organisirung und Erhaltung eines bürgerlich moralischen Staates. Da das Princip dieser Wissenschaft die Vernunft, und da sie an das Sittengesetz als die oberste Regel und den lezten Zweck gebunden ist, so läßt es sich daraus völlig erklären, daß Plato dieselbe als den höchsten Regenten und Gesetzgeber in dem Staate betrachtet, und die Gültigkeit aller wirklich in einem Staate bestehenden Anordnungen in der Uebereinstimmung mit den Grundsätzen dieser Wissenschaft setzet. Alle Verordnungen, Veränderungen und Reformationen müssen durch sie und ihr gemäß geschehen. Endlich folgt auch daraus, daß der Staat als eine moralische Person anzusehen, und eben dem Sittengesetze huldigen muß, welches jeden einzelnen Menschen in Verpflichtung nimmt.[23])

Die Staatswissenschaft bestehet aus drei Theilen. Sie muß nehmlich zuerst die Principien von der besten Einrichtung und Verwaltung des Staates untersuchen, zweitens nach diesem Ideal dem Staate eine Constitution und Gesetze geben, und drittens für die Ausführung dessen, was sie als das Beste erkannt und vor-

22) Gorgias S. 40, 144, 147. Alcibiad. I. S. 67—69. de Legib. V. S. 236.

23) Politicus S. 79, 80, 81, 95, 97. de Republ. II. S. 229. IV. S. 342, 358.

vorgeschrieben hat, sorgen (κριτικη, νομοθετικη, επιστατικη).[24])

Wer diese Wissenschaft besizt, der hat die erfoderlichen Eigenschaften und Talente, einen Staat zu bilden und zu regieren; der ist der wahre Regent und Staatsmann, er mag wirklich einen Staat regieren oder nicht.[25])

Jezt fragt es sich in subjektiver Rücksicht, wer Fähigkeit und Empfänglichkeit für diese Wissenschaft habe. Schon aus den Schwierigkeiten der Regierungskunst muß man schließen, daß sie nur bei wenigen Menschen, welche Talente dazu haben, gefunden werden kann. Aber freilich giebt es viele, welche sich einbilden, sie wüßten, wie Staaten zu regieren sind; und nicht selten glaubt ein ganzes Volk, in diese Wissenschaft eingeweihet zu sein.[26]) Dieser Dünkel ist sehr schädlich; denn er verleitet Jünglinge von unternehmendem Geiste, daß sie das Regieren für die leichteste Sache von der Welt halten, und, ohne sich die nöthigen Vorkenntnisse und Eigenschaften erworben zu haben, sich an das Staatsruder wagen, wo sie nicht selten den größten Schaden stiften. Männer von richtigen Einsichten und rechtschaffenem Charakter werden dadurch abgehalten oder abgeschreckt, dem Vaterlande ihre Dienste zu widmen. Da endlich die meisten Personen, welche in jedem Staate die Verwaltung des gemeinen Wesens besorgen, nicht von wahrer Wissenschaft sondern nur vom Dünkel beseelt sind, so ist es kein Wunder, daß die meisten Staaten ohne Vernunft und Weisheit regieret werden; aber darüber muß man sich wundern, daß sie

24) Politicus S. 77, 78, 81.
25) Politicus S. 79, 80.
26) Politicus S. 78, 79, 88. 93.

sie noch so fest und dauerhaft sind, und nicht eher eine gänzliche Auflösung erleiden.[27])

Da die Staatswissenschaft eine reine Wissenschaft der Vernunft ist, da sie die Erkenntniß der Gründe der Sittlichkeit voraussezt, so ist sie ein Theil der Philosophie, und nur Philosophen sind im Stande, sie theoretisch zu erfinden und praktisch auf die Bildung und Regierung eines Staates anzuwenden. Es ist eine sehr falsche Vorstellung, welche sich einige von der Macht und dem Umfang der Politik machen. Sie glauben nehmlich, die moralischen und religiösen Ueberzeugungen hätten keine absolute Realität und kein sicheres Fundament, sondern wären blos Erzeugnisse der Politik, welche die Begriffe, welche sich auf Moral und Religion beziehen, willkührlich ändern und bestimmen, und dadurch, was sie wolle, als Recht geltend machen könne.[28]) Die Staatswissenschaft kann diese Ueberzeugungen und Begriffe nicht nehmen und nicht geben, sie sind mit der menschlichen Vernunft zu innig verwebt, und daher keinesweges grundlos. Die Philosophie entwickelt diese; von ihr muß sie die Staatswissenschaft entlehnen, welche dadurch selbst zu einem Theil der Philosophie wird.[29]) Die Philosophen besitzen die Wissenschaft von dem höchsten Gute, von dem lezten Zweck, worauf sich alles beziehen muß, und also auch von der obersten Regel aller Handlungen; sie haben darüber nachgedacht, sie unterscheiden daher das Urbild von dem Nachbilde, das Absolute von dem Concreten, das Princip von dem

27) de Republica VI. S. 77. 78. I. S. 187—189. Alcibiad. I. S. 19. seq. Meno S. 368 seq. Daher bestreitet Plato den Wahn, die Regierungskunst (αρετη) sei ein Talent, welches ohne selbstthätige Anwendung der Geisteskräfte von selbst gewissen Menschen beiwohne.

28) de Legib. X. S. 75. 76.

29) Amatores. S. 42, 43.

Abgeleiteten; sie unterscheiden sich daher von andern Menschen, wie Wachende von Träumenden; und sie meinen daher nicht, über das was sittlich und gut ist, sondern sie wissen es. Eben daher haben sie die entschiedensten Erfordernisse zur Staatswissenschaft, und die gegründetsten Ansprüche auf die Regierung der Staaten.[30]) Gewöhnlich ist Macht und Weisheit oder Philosophie in den Staaten getrennt. Die Philosophen widmen sich nur allein der Untersuchung der Wahrheit, und leben deswegen nur allein für sich, abgezogen von allen Staatsangelegenheiten. Die Regenten und Staatsmänner sind meistens unwissende, wenig aufgeklärte Menschen, welche keinen ersten Zweck sich vorstellen, auf dessen Realisirung alle Handlungen abzwecken sollen, und deren Herz verdorben ist. Es ist daher kein Wunder, wenn alle Staaten schlecht regieret werden, weil sie sehr unvollkommene Einrichtungen und Gesetze haben, und wenn die Staatsbürger unglücklich sind. Das einzige Mittel, dieses Unglück zu verhüten und die Staaten zu beglücken, bestehet darin, daß beides, was von Natur unzertrennlich sein sollte, politische Gewalt und Weisheit wieder vereiniget werde.[31])

Dieß ist es, was Plato durch den bekannten so vielfältig bestrittenen und belachten Satz ausgedrückt hat: Wenn nicht Philosophen regieren, oder die Regenten nicht auf die gehörige Weise philosophiren, so darf man für alle Staaten und für das gesammte Menschengeschlecht noch kein Ende und keine Verbesserung ihrer Plagen hoffen.[32]) Auch Plato fühlte

30) de Legib. III. S. 133. de Republ. III. S. 314. V. S. 53, 54. VI. 104, 105.

31) de Republ. V. S. 53. VII. S. 136, 137. Epistol. VII. S. 93 — 96.

32) de Republica V. S. 52, 53. εαν μη η οι φιλοσοφοι βασιλευσωσιν εν ταις πολεσσιν, η οι βασιλεις τε νυν λεγομενοι

andere einmal wirklich geschehe. Man muß also die Gründung eines den Foderungen der Vernunft entsprechenden Staates durch die Philosophie für schwer, aber nicht für unmöglich halten.[41])

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ideal des Staates; von den verschiedenen Arten der Staats- und Regierungsform und ihrem Entstehen.

Nach diesen im ersten Abschnitt angegebenen Grundsätzen entwirft nun Plato in seinem Werke von der Republik einen idealischen Staat. Er war nicht der Hauptgegenstand dieses Werks, wie der Titel zu sagen scheint; sondern er wollte den Charakter des sittlichen und gerechten Menschen, und seine Glückseligkeit schildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staates, um in diesem die ausgezeichnetsten Züge zu jener Schilderung zu finden.[1]) Auf die moralischen Principien gründet sich das Gebäude des vollkommenen Staates, und an diesem macht er den Zustand und den Charakter des vollkommenen sittlichen Menschen sichtbar. Mit vieler Kunst sind beide Ideale mit einander verwebt. Hier müssen wir aber das eine von dem andern trennen, aber zugleich den nothwendigen Zusammenhang beider zeigen. Es wird sich daraus ergeben, daß das Ideal des

41) de Republ. VI. S. 100, 101, 106, 107.

1) Man sehe darüber eine vortrefliche Abhandlung in Morgenstern Comment. de Republica Platonis.

des Staats nichts anders ist, als die Anwendung der moralischen Principien auf den Staatskörper, und der idealische Staat nichts anders, als eine vollkommene Vereinigung sittlicher und glückseliger Menschen.

Allein verlohnt es sich auch wohl der Mühe, die Grundzüge dieses idealischen Staates aus dem Plato zu copiren, und den Principien nachzuspüren, nach welchen er der Schöpfer desselben wurde? Nach dem Urtheil einiger der berühmtesten Geschichtschreiber der Philosophie ist die Republik des Plato nichts als eine Fiction, ein Hirngespinst, ein Roman, dessen Hauptideen lächerliche Grillen und abentheuerliche Chimären sind.[2]) Wenn dieses Urtheil auch vollkommen wahr wäre, so dürfte doch dieses Produkt des philosophischen und dichterischen Geistes schon um deswillen eine Stelle in dem System seiner Philosophie verdienen, weil es sonst außerdem unvollständig sein würde. Gesezt auch daß einige Gedanken vorkommen, welche uns auffallend und ungereimt scheinen; so kann doch vielleicht das Ganze ungeachtet einzeluer unvollkommener Theile noch immer seinen Werth behalten. Es kommt überhaupt hier nicht sowohl auf die einzelnen Züge dieses Gemäldes als auf die Ideen und Principien an, nach denen es entworfen und ausgeführt worden ist. Daß diese Republik ein Ideal ist, und daß sie als solches nicht in der Erfahrung vorkommen kann, ist noch kein Vorwurf. Wer kann es ihm

ver-

2) Brucker Hist. Crit. Philos. T. I. p. 726. Recte vero viris acutis et ad societatis humanae naturam attendentibus observatum est, fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse. Meiners Grundriß der Gesch. d. Weltw. S. 90, 91. Unter allen seinen Fictionen aber ist keine weniger anziehend und lehrreich, als das Ideal eines vollkommenen Staates, welches er in seiner Republik entworfen hat. — Ganz anders lautet Kants Urtheil. Kritik der r. Vern. 2 Aufl. S. 372.

höchsten Zweck, ihr einziges Augenmerk richten.[33]) — Wenn man also noch fragen sollte, ob die Philosophen oder die Nichtphilosophen, das heißt, ob diejenigen, welche die Ideen des Sittlichen, Guten und Gerechten erkannt, oder diejenigen, welche sich zu denselben nicht erheben können, sondern immer an der Welt der Erscheinung, an dem Einzelnen und Concreten kleben, einen Staat bilden und regieren sollen, so ist das nicht anders, als ob man fragte: Können Blinde oder Männer mit offenen Augen Führer und Aufseher über das Wohl des Staates sein? — Kurz, die Frage ist keine Frage mehr. Wir setzen nur noch hinzu, daß sie außer der philosophischen Wissenschaft noch Welt- und Menschenkenntniß durch lange Erfahrung erworben haben müssen.[34])

Gegen dieses Raisonnement, welches so einleuchtend ist, wissen nur wenige etwas einzuwenden. Aber die Erfahrung scheint dagegen zu streiten, welche lehret, daß diejenigen Männer, welche die Philosophie in ihrer Jugend nicht nur gekostet, sondern sie zum Hauptgeschäft ihres Lebens gemacht haben, Sonderlinge werden,

33) de Republ. VI. S. 103. 104. λαβοντες ὡςπερ πινακα, πολιν τε και ηθη ανθρωπων, πρωτον μεν καθαραν ποιησειαν αν· ὁ ϗ πανυ ῥᾳδιον. — ϗκϗν μετα ταυτα οιει ὑπογραψασθαι αν το σχημα της πολιτειας; — επειτα, οιμαι, απεργαζομενοι, πυκνα αν ἑκατερως αποβλεποιεν προς τε το φυσει δικαιον και καλον και σωφρον, και παντα τα τοιαυτα, και προς εκεινο αυ, ὁ εν τοις ανθρωποις εμποιοιεν, ξυμμιγνυντες τε και κεραννυντες εκ των επιτηδευματων το ανδρεικελον, απ' εκεινϗ τεκμαιρομενον, ὁ δη και Ὁμηρος εκαλεσεν εν τοις ανθρωποις εγγιγνομενον, θεοειδες τε και θεοεικελον. — και το μεν αν, οιμαι, εξαλειφοιεν, το δε παλιν εγγραφοιεν· ἑως αν ὁτι μαλιστα ανθρωπεια ηθη εις ὁσον ενδεχεται θεοφιλη ποιησειαν. Epist. VII. S. 96. 97.

34) de Republ. VI. S. 69, 70.

und daß die, welche es zur höchsten Vollkommenheit gebracht zu haben scheinen, für den Staat alle Brauchbarkeit verlieren. — Dieser Vorwurf ist nicht ganz ungegründet; aber weder die Philosophie noch die Philosophen sind Schuld daran, sondern vielmehr diejenigen, welche über diese Unbrauchbarkeit Klage führen, weil sie die Philosophen nicht gebrauchen, ja ihnen alle Wege, zum gemeinen Besten zu wirken, abschneiden. Es gehet in den Staaten wie auf einem Schiffe, welches einen Steuermann hat, der an Größe und Stärke des Körpers alle Schiffahrende übertrift, aber kein gutes Gesicht und Gehör hat, und von der Kunst, das Schiff zu regieren, wenig verstehet. Die Schiffahrenden empören sich, und streiten mit einander um das Steuerruder. Jeder glaubt, ihm gebühre diese Stelle, wenn er gleich nicht die Kunst gelernt hat, noch einen Lehrmeister aufweisen kann. Ja sie behaupten wohl gar, es sei keine Kunst, die sich erlernen lasse, und drohen dem, der ihnen widerspricht, mit dem Tode. Den Steuermann belagert bald diese bald jene Parthie, und bestürmt ihn, daß er ihr das Steuerruder übergeben soll; die Parthie, welche es endlich erhält, wird von der andern verfolgt, aus dem Schiffe getrieben und getödet. Die siegende Parthie giebt jenem wackern Steuermann einen Schlaftrank ein, oder berauscht ihn, und steuert nun das Schiff so gut sie kann, unter Trinken und Schmausereien, wie es von solchen Leuten zu erwarten ist. Jeder, der im Stande ist, durch Gewalt und Ueberredungsgaben ihr die Regierung des Schiffes zu verschaffen, der ist ihr ein Mensch von Kenntniß und Einsicht in das Schiffahrtswesen; wer das aber nicht kann, der wird als unbrauchbar verachtet und getadelt, wenn er gleich die Kunst des Steuermanns inne, und über alle dahin gehörige Gegenstände nachgedacht hat. Die Anwendung dieses Bildes auf das politische Verhältniß zwischen den Staaten und den Philosophen ist einleuchtend.

fühlte, daß er etwas behaupte, das vielen paradox scheinen, und vielen Widerspruch erfahren würde; und er sah sich daher genöthiget, diesem wichtigen Satze einen Beweis nebst Apologie beizufügen, welche, ob sie sich gleich auf die damaligen Zeitumstände beziehen, doch wegen der engen Verbindung mit seinem System der Politik auch unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die Vertheidigung beruhet auf folgenden Punkten: 1) die Philosophie enthält die einzigen wahren Principien der Regierungskunst. 2) Es werden Philosophen verstanden, welche nicht allein die Theorie der Moral und Politik inne haben, sondern auch diese Principien zu Maximen ihrer Handlungen machen. 3) Diese Philosophen und Weisen sind sehr selten; desto größer ist die Zahl der Afterphilosophen, welche die Philosophie in üblen Ruf und Verachtung bringen. 4) Es ist noch nie in der Erfahrung vorgekommen, daß die Form und Regierung eines Staates nach philosophischen Principien bestimmt worden ist. 5) Daher rührt alle Abneigung und Widersetzlichkeit gegen jene Wahrheit. 6) Alle Hindernisse dieser Art sind nicht unüberwindlich, und es ist selbst möglich, daß Regenten von dem wahren philosophischen Geiste beseelet werden. Doch wir müssen die Gedanken des Plato über diese Punkte, bis auf die Schilderung von dem Charakter und den Eigenschaften des Philosophen, welche schon in dem ersten Bande S. 223. vorkommt, etwas ausführlicher darstellen.

νοι και δυναϛαι φιλοσοφησωσι γνησιως τε και ικανως, και τυτο εις ταυτον ξυμπεση δυναμις τε πολιτικη και φιλοσοφια, των δε νυν πορευομενων χωρις εφ' ἑκατερον ἀι πολλαι φυσεις εξ αναγκης αποκλειϛθωσιν, ϰκ εϛι κακων παυλα ταις πολεσιν, δοκω δε, ϰδε τῳ ανθρωπινῳ γενει. VII. S. 136, 137. Epiſtola VII. S. 96, 97. de Legib. IV. S. 176. 181.

Daß die Philosophie die einzige Wissenschaft ist, welche die Principien der Moral und der Politik enthält, ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Philosophie. Denn sie entwickelt die Ideen der Sittlichkeit, der Tugend und Glückseligkeit, welches die höchsten Principien des praktischen Lebens sind; und bestimmt dadurch, was für einzelne Menschen und für die Staaten Pflicht und Recht ist. Sie stellt das Ideal auf, welches die Menschen zu realisiren suchen sollen; und sie ist vermöge desselben allein im Stande, dem Staate eine Einrichtung und Gesetze zu geben, welche mit dem, was die Vernunft fodert, übereinstimmen. Die Philosophen, welche jene erhabenen Ideen, das wahrhaft Göttliche in dem Menschen, und das Ideal seiner Vollkommenheit erkannt haben, bilden sich nicht allein selbst darnach, sondern suchen sie auch in dem praktischen Leben überhaupt an den Sitten und der Staatsform wirklich und sichtbar zu machen. Den Staat und die Charaktere der Menschen behandeln sie wie die Maler ein Gemälde. Zuerst reinigen sie die Fläche, auf welche das Gemälde aufgetragen werden soll, von allem Unreinen und Fremden; dann zeichnen sie den Grundriß des Staates, und mahlen denselben aus, indem sie ihre Aufmerksamkeit theils auf das Ideal der Tugend und Sittlichkeit, theils auf den sittlichen Charakter, welchen sie dem menschlichen Gemüthe geben wollen, richten; sie bilden den lezten nach jenem, und setzen ihn aus dem Menschlichen und Göttlichen zusammen. Auf diese Art werden sie die Schöpfer eines moralischen Staates und der bürgerlichen Tugend. Jene große Erwartung von der Philosophie und den Philosophen gründet sich also darauf, daß sie bei dem wichtigen Geschäfte, einen Staat zu organisiren und zu regieren, nicht nur nach Principien und einem Ideal verfahren, sondern auch das einzige wahre unveränderliche Ideal der Vollkommenheit vor Augen haben, und auf dessen Realisirung, als den einzigen und höch-

und die Ehre eines Philosophen Jagd machen. Diese bringen die Philosophie in Verachtung, und ziehen ihr die meisten Vorwürfe zu, mit welchen das Volk so freigebig ist. Und was kann man sich von diesen Afterphilosophen versprechen? Gewiß nichts der Philosophie und Vernunft würdiges.[37])

Es bleiben also nur sehr wenige Menschen übrig, welche bei ihren Fähigkeiten jene Gefahren überwinden, und sich von jenen Verführungen nicht hinreißen lassen, sondern sich von allen andern Geschäften abziehen, um sich der Philosophie ganz zu weihen. Wenn diese die Seligkeit des Philosophirens geschmeckt haben, wenn sie die Thorheiten der Menschen betrachten und sehen, wie wenig Weisheit und Vernunft in der Verwaltung der Staaten gefunden wird; wenn sie, wie Menschen unter wilden Thieren, einsam und verlassen da stehen, ohne Gehülfen, die Sinn für Sittlichkeit und Gerechtigkeit haben, in der traurigen Lage, daß sie nicht mit andern Unrecht thun wollen, und allein nicht der unbändigen Menge widerstehen können: was bleibt ihnen dann noch übrig, als sich aus diesen Stürmen an einen sichern Zufluchtsort zurückzuziehen, um für sich und die Wissenschaft zu leben, und nur darauf zu denken, wie sie mit reinem Gewissen und bessern Hofnungen in eine bessere Welt übergehen können.[38])

Es ist noch kein Staat vorhanden, welcher so eingerichtet wäre, daß das Studium der ächten Philosophie gedeihen und Früchte tragen könnte. Es ist gleichsam ein fremder Saamen, der keinen zubereiteten Boden, keine Wartung und Pflege findet; er artet daher aus und verliert seine Kraft. Wenn aber erst einmal das Ideal eines Staates realisirt ist, welches nur durch die

37) de Republ. VI. S. 92—94.

38) de Republ. VI. S. 94, 95.

die Philosophie geschehen kann, dann würde das Göttliche, die Würde und der Einfluß der Philosophie auf einmal offenbar werden.[39])

Aus allen diesen Gründen läßt es sich sehr leicht begreifen, warum die meisten Menschen so abgeneigt sind, der Behauptung, daß eine glückliche Regierung und Staatsform nur allein durch Philosophie möglich sei, Beifall zu geben. Denn sie halten sich einzig an die Erfahrung, in welcher freilich noch nichts dergleichen vorgekommen ist. Sie haben noch keinen Regenten gesehen, der von wahrer Tugendliebe beseelet, nach den Grundsätzen der unveränderlichen Sittlichkeit und Gerechtigkeit einen Staat regieret hat; sie haben keinen Begriff von dem reinen Interesse für Philosophie, welches ohne die Meinung der Welt, ohne eigne Ehre und Ruhm zu achten, auf die Erkenntniß der Wahrheit, um ihrer selbst willen, gerichtet ist, und dazu alle Kräfte des Geistes aufbietet. Kurz, sie kennen nicht die Würde der wahren Philosophie, und wissen nicht, was sie leistet und leisten kann.[40])

Dennoch bleibt jene Wahrheit unerschütterlich fest stehen, daß weder ein vollkommener Staat noch eine vollkommene Staatsform wirklich werden wird, bevor nicht den wenigen ächten Philosophen die Nothwendigkeit auferlegt wird, sich der Regierung der Staaten anzunehmen, und die Staaten von der Nothwendigkeit, ihnen Gehör zu geben, sich überzeugt fühlen; oder bevor den Regenten und ihren Söhnen eine wahre ungeheuchelte Liebe zur ächten Philosophie von Oben herab eingeflößet wird. So groß und zahlreich auch die Hindernisse und Schwierigkeiten sind, so kann doch niemand gründlich beweisen, es sei unmöglich, daß das eine oder

andere

39) de Republ. VI. S. 96 — 99.

40) de Republ. VI. S. 99, 100.

tend. — Die Philosophen sind also nicht schuld daran, daß sie bei Regierung der Staaten nicht gebraucht werden; denn aufdringen können sie sich nicht, und aufgefodert dazu werden sie nicht. Die Kranken bedürfen des Arztes, aber nicht der Arzt der Kranken.[35])

Es giebt viele Afterphilosophen, dieß ist nicht zu leugnen; der ächten Philosophie kann es aber nicht zum Vorwurfe gereichen. Die Philosophie sezt so viele und seltene Talente voraus, und man macht so große Foderungen an einen Philosophen, daß nur wenige Menschen dazu tauglich gefunden werden können. Die guten Köpfe, welche dazu fähig sind, sind sehr großen Verderbnissen ausgesezt. Denn je weniger gute Anlagen gepflegt und gehörig gebildet werden, desto mehr arten sie aus und werden verderblicher als mittelmäßige. Daß aber die fähigsten Jünglinge verdorben werden, ist gar kein Wunder, da die gewöhnlichen Erzieher, die Sophisten, und das ganze Volk (welches der größte Sophist ist) gleichsam mit einander wetteifern, ihnen ein System von Volksmeinungen und Volksneigungen einzuprägen; da sogar das Volk diejenigen, welche sich von der breiten Straße entfernen, mit öffentlicher Schande, mit dem Verlust ihres Vermögens und dem Tode bestrafet. Die Erzieher sagen zwar, sie lehren die Jünglinge Weisheit; wenn man diese aber näher betrachtet, so ist es eine sehr thörigte Weisheit. Denn sie beobachten, was das Volk — gleichsam ein großes Thier — wünscht und begehret, was es verabscheuet, worüber es erzürnet, wie man sich ihm nähern und wie man es angreifen muß, wodurch es wild oder sanft gemacht werden kann; sie merken auf die Töne seiner innern Stimmung, durch welche es aufgebracht oder besänftiget wird. Alle diese Beobachtungen sammeln und ordnen sie, und nen-

35) de Republica. VI. S. 75 — 80.

nen nun das eine Wissenschaft oder Weisheit. Welche von diesen Urtheilen und Bestrebungen sittlich oder unsittlich, gut oder böse, gerecht oder ungerecht sind, davon wissen sie im Grunde nicht das Geringste. Hingegen nennen sie nach den Meinungen jenes großen Thieres gut und recht, was ihm behaglich, böse, was ihm unbehaglich ist; sie verwechseln dadurch Sittlichkeit mit dem Nothwendigen und dem, was für einen beliebigen Zweck angemessen ist, und machen den großen Haufen zum Richter über das, was gut und recht ist. Das Volk hat keinen Begriff davon, daß es Grundbegriffe von absoluter Güte und Sittlichkeit giebt, wodurch die moralische Beschaffenheit der concreten Fälle und Handlungen bestimmt wird. Die Philosophen, welche das behaupten, werden daher von dem großen Haufen, und denen, die ihm schmeicheln, getadelt. Wie kann das philosophische Genie bei diesem ungünstigen Einflusse bestehen, wie allen diesen entgegenstrebenden Kräften widerstehen, und sein Ziel erreichen? Das Volk und seine Schmeichler werden alles mögliche thun, um sich dieser guten Köpfe zu seinem Dienst zu versichern; sie werden durch Lob und Schmeichelei bestochen werden, daß sie voll Dünkel wähnen, alles zu sein, was sie werden sollten; und sie gehen für die wahre Philosophie verlohren, und stiften dann weit mehr Schaden, als Menschen von mittelmäßigen Anlagen. Denn von großen Talenten läßt sich Gutes und Böses im vorzüglichsten Grade erwarten.[36])

Da die ächten Philosophen so selten sind, da die fähigen Köpfe verdorben werden, und die Philosophie gleichsam verlassen und verwaist ist, so drängen sich viele ohne innern Beruf zu ihr, welche nur auf den Namen und

36) de Republ. VI. S. 80 — 92.

verdenken, daß er nach gewissen Principien der Vernunft sich einen Staat entwarf, wie jeder sein sollte, wenn es auch keiner wirklich ist; ein Ideal, nach welchem alle Staaten organisirt und reformirt werden sollten? Kann das, was geschiehet, einen Maaßstab für das abgeben, was sein oder geschehen soll? Und gesezt auch, diese Ideen wären nie im Ganzen ausführbar, so können sie doch dazu dienen, die Staaten der idealischen Vollkommenheit näher zu bringen. Alle diese und ähnliche Urtheile und Vorwürfe sah Plato im Geiste voraus, und er vertheidiget sich dagegen sehr gut. Sein Staat, sagt er, sei seiner Bestimmung nach nichts als ein Ideal eines guten Staates, bei welchem die Nichtwirklichkeit in der Erfahrungswelt oder die Nichtausführbarkeit eben so wenig in Anschlag komme, als bei einem Gemälde, welches die höchste idealische Schönheit des Menschen darstelle, der Umstand, daß der Maler nicht beweisen kann, es sei möglich, daß einmal ein Mensch, der diesem Ideale vollkommen entspreche, geboren werde, etwas gegen die Wahrheit des Ideals beweise. Die Wirklichkeit könne überhaupt nie das, was man sich vorstelle, völlig erreichen. Das Urbild des Ideals eines Staates sei vielleicht nirgend anders als im Himmel anzutreffen. Es sei schon genug gethan, wenn man zeige, daß man einen Staat nach dem Ideal bilden und dadurch der Vollkommenheit näher bringen könne.[3]) Diese lezte Möglichkeit beruhe nur auf eine einzige Bedingung, welche nicht schlechterdings unmöglich sei, daß nehmlich Philo-

3) de Republ. V. S. 50, 51. τι ην; η και ημεις παραδειγμα εποιησμεν λογω αγαθης πολεως; — ηττον τι ην οιει ημας ευ λεγειν τυτυ ένεκα, εαν μη εχωμεν αποδειξαι ως δυνατον ουτω πολιν οικησαι ως ελεγετο; — αρ' ουν τε τι πραχθηναι ως λεγεται, η φυσιν εχει πραξιν λεξεως ηττον αληθειας εφαπτεσθαι. de Republ. IX. S. 281.

Philosophen oder philosophische Regenten einen Staat organisirten oder regierten.

Ehe wir dieses Ideal darstellen, müssen wir einige Hauptbegriffe, welche sich auf den Staat beziehen, und diejenigen Gesichtspunkte vorausschicken, welche das Ideal in sich vereiniget.

Ein Staat ist Vereinigung einer Anzahl Menschen unter allgemein geltende Gesetze.[4]) Ein Gesetz ist ein Urtheil der Vernunft von dem was gut oder böse ist, oder eine Vorschrift der Vernunft, welche zur allgemeinen Maxime geworden ist. Jedes Gesetz muß daher sich auf den ganzen Staat beziehen, und auf das gemeine Beste abzwecken. Wenn eine Vorschrift nicht auf das gemeine Beste, sondern auf den Vortheil eines Individuums oder eine Classe von Menschen abzielt, dann verdient sie nicht den Namen eines Gesetzes.[5]) Jeder Mensch hat als sinnliches Wesen in sich einen eigennützigen Trieb, vermöge dessen er nur auf sich und auf seinen eigenen Vortheil denkt, nach dem, was ihm Vergnügen macht, strebt, und jeden Schmerz fliehet. Darin sezt er als sinnliches eigennütziges Wesen sein höchstes Gut, und ordnet diesem die Vorschriften der Sittlichkeit unter. Wenn alle so denken und handeln, so ist keine Gesellschaft und auch kein Staat möglich. Daher müssen alle Glieder eines Staates Gesetzen unterworfen sein, welche vorschreiben, nicht was für den Einzelnen vortheilhaft, sondern was gut und recht für alle und

für

4) Definit. S. 298. πολις οικησις πληθυς ανθρωπων κοινοις δογμασι χρωμενων· πληθος ανθρωπων ὑπο νομον τον αυτον οντων. S. 294. de Legib. IV. S. 183.

5) de Legibus I. S. 45. επι δε πασι τυτοις, λογισμος, ὁ,τι ποτ' αυτων αμεινον η χειρον· ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασται. IV. S. 181. 183. υτ' ορθως νομυς (Φαμεν) ὁσοι μη ξυμπασης της πολεως ἑνεκα τυ κοινυ ετεθησαν.

für das Ganze ist. Der Wille, diese Gesetze zu befolgen, und den Privatvortheil dem gemeinen Besten unterzuordnen, ist das einzige feste und gemeinschaftliche Band, welches alle Glieder zu einer großen Gesellschaft verbindet und zusammenhält.[6]) Wo also mehrere Parthien sind, welche ein besonderes Interesse haben, wenn es Reiche und Mächtige, Arme und Unvermögende giebt, welche um die höchste Macht streiten und einander zu unterdrücken suchen, so ist das kein Staat zu nennen, sondern es bestehen eben so viele Staaten, als es mächtige Parthien giebt.[7])

Regenten und Obrigkeiten sind diejenigen Personen, welche in einem Staate Gesetze geben und für die Befolgung derselben sorgen. Gewöhnlich richten diese aber ihr Hauptaugenmerk nicht auf das Wohl des Ganzen, sondern auf ihren eignen Nutzen, und auf die Befriedigung ihrer Leidenschaften; ihre Gesetze, Anordnungen und Maaßregeln haben keinen andern Zweck, als die Erhaltung und Befestigung der Staatsgewalt für sich, ihre Familie oder ihren Stand. Allein dieses sind keine Regenten, und was sie verordnen sind keine Gesetze. Die Regenten, welche diesen Nahmen verdienen, sind nichts als Diener der Gesetze, Beschützer und Erhalter der Glückseligkeit des ganzen Staates. Sie haben daher keine willkührliche Gewalt, sondern müssen ihre Willkühr eben so gut als die Unterthanen gewissen Gesetzen, nehmlich den Vorschriften der Vernunft, des unsterblichen Theils der Seele, unterwerfen. Die Regenten herrschen über die Unterthanen, und das moralische Gesetz, oder

6) de Legibus IX. S. 47, 48. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, τα τε ιδιον διασπα τας πολεις. Politicus S. 114, 115.

7) de Republ. IV. S. 332, 333. ἑκαστη γαρ αυτων, πολεις εισι παμπολλαι, αλλ' η πολις, το των παιζοντων· δυο μεν γαρ καν ὁπηνουν ειεν πολεμια αλληλαιν, ἡ μεν πενητων, ἡ δε πλουσιων· τουτων δ' εν ἑκατερᾳ πανυ πολλαι.

oder welches eben so viel ist, Gott über die Regenten.[8]) — Es widerspricht diesem Satze nicht, wenn Plato sonst behauptet, daß der Regent über die Gesetze, nicht die Gesetze über den Regenten herrschen müssen. Denn da ist die Rede von positiven Gesetzen, welche nicht unveränderlich sein können, und daher, wenn man nicht einen Despotismus der Gesetze begründen will, nach den Principien der Gesetzgebungskunst von Zeit zu Zeit abgeändert und verbessert werden müssen. Ob aber gleich der Regent nicht nothwendig an die positiven Gesetze gebunden ist, so muß er doch seinen schuldigen Gehorsam gegen die Vernunft und das durch sie bestimmte Sittengesetz anerkennen.[9])

Die Regenten dürfen also nicht durch Willkühr, sondern durch Gesetze, das ist, Regeln der Vernunft regieren. Alle Mitglieder eines Staates sind also einem und demselben Gesetze unterworfen, welches jeden einzelnen Menschen verbindet. Auch der Staat muß ein harmonisches und sittliches Ganzes sein; und so wie das Gemüth des einzelnen Menschen in dem sittlichen Zustande

8) Definit. 297. αρχη επιμελεια τυ παντος. Politicus S. 44. de Legib. IV. S. 184. τυς δ' αρχοντας λεγομενυς νυν ὑπηρετας τοις νομοις εκαλεσα, υτι καινοτομιας ονοματων ἑνεκα· αλλ' ἡγυμαι παντος μαλλον ειναι παρα τυτο σωτηριαν τε πολει κἀι τυναντιον. εν ᾗ μεν γαρ αν αρχομενος ᾖ και ακυρος νομος, φθοραν ὁρῳ τῃ τοιαυτῃ ἑτοιμην υσαν· εν ᾗ δε αν δεσποτης των αρχοντων, οἱ δε αρχοντες δυλοι τυ νομυ, σωτηριαν και παντ' ὁσα θεοι πολεσιν εδοσαν αγαθα γιγνομενα καθορω. S. 181, 183.

9) Politicus S. 93. 87, 88, 97, 98. de Legib. IV. S. 180, 181. λεγει δη και νυν υτος ὁ λογος αληθεια χρωμενος, ὡς ὁσων αν πολεων μη θεος αλλα τις αρχῃ ἐνητος, υκ εστι κακων αυτοις υδε πονων αναφυξις· αλλα μιμειςθαι δειν ἡμας οιεται πασῃ μηχανῃ τον επι τυ Κρονυ λεγομενον βιον, και ὁσον εν ἡμιν αθανασιας ενεστι, τυτῳ πειθομενυς, δημοσια και ιδια τας τ' οικησεις και τας πολεις διοικειν, την τυ νυ διανομην επονομαζοντας νομον.

de gleichsam einen Staat vorstellt, wo die Vernunft der Regent, die sittlichen Gefühle die Gehülfen und Mitstreiter der Vernunft, die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens aber die Unterthanen sind, so hat auch ein sittlich eingerichteter Staat wieder Analogie mit dem durch die Vernunft beherrschten Gemüthe, indem der Regent die Vernunft, die Vertheidiger das Gefühlvermögen, und die Unterthanen das Begehrungsvermögen repräsentiren. Hieraus folgt, daß es auch eine Sittlichkeit des Staates, welche der des einzelnen Menschen analog ist, geben und ebenfalls aus vier wesentlichen Bestandtheilen, nehmlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit bestehen muß.[10])

Aus diesen Begriffen folgt, daß eine gewisse Einheit ein nothwendiges Erfoderniß des Staates ist. Jeder Bürger muß sich als Glied eines Ganzen betrachten, und der Staat muß als eine Person anzusehen sein. So wie bei einem Menschen alle einzelne Theile und Glieder, vermöge der Gemeinschaft zwischen Körper und Seele, in der engsten Verbindung stehen, so daß, wenn ein Finger verlezt wird, der ganze Mensch mit empfindet, weil das denkende Wesen alles in ein Bewußtsein vereiniget, so muß auch der ganze Staat gleichsam nur eine Empfindung haben. An dem Glück und Unglück, angenehmen und unangenehmen Empfindungen des einzelnen Bürgers müssen alle Bürger eben den Antheil nehmen, als wenn das ihnen allen begegnet wäre. Es darf kein getheiltes Interesse statt finden. Mein und Dein müssen alle Bürger von allen oder den meisten Gegenständen sagen und denken.[11]) Diese Einheit wird hauptsächlich

10) de Legib. IV. S. 180, 181. de Republ. II. S. 229. IV. 342, 343, 357, 358. IX. S. 280.

11) de Republic. V. S. 29, 30. ἑνὸς πασχοντος των πολι-

durch die moralische Gesinnung, durch die Unterordnung des eigennützigen Triebes unter die Vernunft und durch den Gemeingeist bewirket.[12])

In einem guten Staate muß Freiheit, doch unter den nöthigen Einschränkungen der Vernunft, anzutreffen sein. Die wahre Freiheit bestehet nicht in Zügellosigkeit und Ungebundenheit von allen Gesetzen, welche Anarchie und Unterdrückung der Freiheit anderer zur Folge hat, sondern in der allgemeinen Unterwürfigkeit unter das Gesetz der Vernunft. Wo nicht Menschen, sondern Gott und Vernunft durch Gesetze herrschen, da ist wahre Freiheit; und wo diese ist, da giebt es keine Despoten und keine Sklaven; alle Bürger sind frei, einig und wohlwollend unter einander.[13])

Die Glückseligkeit eines Staates ist unzertrennlich mit der guten Organisation und dem sittlichen Zustande desselben verbunden. Wenn jedes Glied des Staates alles thut, was es thun soll, so wird es mit dem Ganzen wohl stehen, und jedes Individuum denjenigen Grad von Glückseligkeit genießen, dessen es empfänglich ist. Kein Bürger, kein Stand darf aber auf einen höhern Grad von Glückseligkeit und auf eine Begünstigung zum Nachtheil des Ganzen oder des Einzelnen Anspruch machen. Reichthum und Macht ist nicht nothwendig mit Glückseligkeit verbunden, und sogar der Sittlichkeit eher schädlich als beförderlich. In einem guten Staate muß daher vorzüglich auf die Ausbildung der Seele, dann des Körpers, und zulezt auf den Vermögenszustand gesehen

των ὁτιων η αγαθον η κακον, ἡ τοιαυτη πολις μαλιστα τε φησει ἑαυτης ειναι το πασχον, και ξυνηςθησεται ἁπασα η ξυλλυπησεται.

12) Politicus S. 114, 115, 117. 118. de Legib. V. S. 229. IX. S. 47, 48.

13) de Legib. III. S. 139—141. Epistol. VII. S. 114. VIII. S. 158, 159.

sehen werden; die lezten Rücksichten sind wieder dem höhern Zweck der Sittlichkeit untergeordnet.[14])

Nach diesen Ideen organisirt Plato seine idealische Staatsgesellschaft, indem er von dem Ursprung eines Staates ausgehet, und zeiget, wie durch gewisse Bedürfnisse des Staates drei verschiedene Stände, der erwerbende, der vertheidigende und der regierende nothwendig werden, und wie diese eingerichtet sein müssen.

Die Entstehungsart der Staaten ist folgende. Jeder einzelne Mensch hat viele Bedürfnisse, welche er nicht alle durch sich selbst befriedigen kann. Weil sie also nicht unabhängig leben können, so vereinigen sich mehrere an einem gemeinschaftlichen Wohnsitze zur wechselseitigen Beihülfe und Unterstützung, und zur vollständigern Befriedigung ihrer Bedürfnisse. — Die ersten und nothwendigsten Bedürfnisse sind Unterhalt, Wohnung und Kleidung. Die kleinste und dürftigste bürgerliche Gesellschaft könnte also aus drei oder vier Menschen bestehen, nehmlich einem Ackersmann, einem Zimmermann, einem Weber und einem Schuster. Jezt fragt es sich, ob es besser sei, daß jeder von diesen vieren alle Handthierungen für sich treibe, daß z. B. der Ackersmann sich selbst sein Haus baue, Leinewand verfertige und Leder verarbeite, so viel er für sich braucht; oder daß jeder nur seine Handthierung treibe, und für sich

14) de Legib. V. S. 236. de Republic. IV. S. 327. ὑ μην προς τυτο βλεποντες την πολιν οικιζομεν, ὁπως ἑν τι μηι εθνος εσαι διαφεροντως ευδαιμον, αλλ' ὁπως ὁτι μαλιςα ὁλη ἡ πολις. S. 329. τυς δ' επικυρυς τυτυς και τυς φυλακας εκεινο αναγκαςεον ποιειν, και πειςεον, ὁπως ὁτι αριςοι δημιυργοι τυ ἑαυτυ εργυ εσονται, και τυς αλλυς ἁπαντας ὡσαυτως. και ὑτω ξυμπασης της πολεως αυξανομενης και καλως οικιζομενης, εατεον ὁπως ἑκαςοις τοις εθνεσιν ἡ φυσις αποδιδωσι τυ μεταλαμβανειν ευδαιμονιας. de Legib. IX. S. 47. III. S. 147 — 149. V. S. 238. Epistol. VIII. S. 159, 160.

und die übrigen gewinne, was sie brauchen, und dagegen von diesen erhalte, was er bedarf. Das lezte ist unstreitig das Beste. Denn die Menschen kommen mit verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten auf die Welt, sie haben also nicht alle gleiche Geschicklichkeit zu so verschiedenen und mannichfaltigen Gewerben und Künsten. Ein Mensch kann daher nicht mehrere Künste und Geschäfte zu gleicher Zeit gleich gut treiben, sondern er legt sich mit bessern Fortgange nur auf eines. Auch würde noch dieser Nachtheil statt finden, daß er in Gefahr stehet, indem er mit einem Geschäfte zu thun hat, unterdessen die beste Zeit und Gelegenheit für das andere aus den Händen zu lassen. Denn die Gelegenheit wartet nicht auf den Arbeiter, sondern dieser muß auf sie Acht haben.[15])

Es bleibt also festgesezt, daß jeder Bürger nur ein Geschäft, für welches er tauglich ist, treiben muß. Dann sind aber auch noch mehrere Künstler und Arbeiter, welche die nöthigen Werkzeuge verfertigen, auch Viehwirthe und Viehhirten nothwendig. Und da es nicht leicht möglich ist, daß eine Stadt an einem solchen Orte errichtet werde, wo sie gar keiner Einfuhre bedürftig sei, so muß es zur Betreibung des Handels Kaufleute geben, welche Waaren ein und ausführen. Zu dem Behufe sind auch noch mehrere Handwerker und Arbeiter nöthig, damit ein Ueberfluß an Produkten der Natur und Kunst zur Ausfuhre gewonnen werde. Es müssen ferner Aufkäufer und Verkäufer (καπηλοι) nebst einem Markt und Geldmünze vorhanden sein. Jezt scheint unser Staat die gehörige Volksmenge nicht zum Ueberfluß sondern zur Nothdurft erhalten zu haben. Die Bürger werden Lebensmittel gewinnen, Häuser bauen, Kleider und Schuhe verfertigen, im Sommer meistens ohne Kleider und

15) de Republic. II. S. 230, 231.

Schuhe ihre Arbeit verrichten, im Winter sich mit Kleidern und Schuhen bedecken; sie werden Brod, Gemüse, Obst, Salz u. s. w. was zu einer frugalen Mahlzeit gehört, und Wein haben; ihr Lager wird Stroh und Blätter sein; sie werden von den Produkten der Erde gesunde Mahlzeiten halten, und beim mäßigen Gebrauch des Weins fröhlich sein, und das Lob der Götter singen; sie werden so viel Kinder zeugen, als sie ernähren können; mit einem Worte, sie werden ein ruhiges, stilles, gesundes Leben führen, bis sie im hohen Alter sterben und ihre Nachkommen an ihrer Stelle eben diese einfache Lebensweise fortsetzen. Dieß ist das Bild eines gesunden (ὑγιὴς) Staatskörpers, der weder zu viel noch zu wenig Säfte hat.[16])

Diese Lebensart dürften einige mehr für die Thiere als Menschen angemessen, und einen solchen Staat für eine Gesellschaft von Thieren in menschlicher Gesellschaft halten. Nach ihren Begriffen ist keine Glückseligkeit möglich, wenn man nicht auf weichen Polstern lieget, die köstlichsten Speisen und Leckerbissen genießet, und überhaupt alles das besizt, was ein schwelgerisches und luxuriöses Zeitalter unter die Bedürfnisse sezt. Nun zeigt Plato, daß wenn man einen solchen luxuriösen (τρυφωσα, φλεγμαινουσα πολις) Staat haben will, noch eine Menge von Künstlern, Arbeitern, von Beschäftigungen und Gewerben, welche das Vergnügen zum Zweck haben, hinzukommen müssen; daß das Land zu klein sein werde, um so viele Menschen mit so vielen Bedürfnissen zu ernähren; daß dieser Staat dadurch genöthiget sein werde, Eingriffe in das Eigenthum des benachbarten Landes zu thun, und dieses, wenn es eben so luxuriös ist, eben dasselbe thun werde; wie daraus nothwendig Krieg entstehen müsse, und daher ein eigner

16) de Republic. II. S. 232—237.

Soldatenstand nothwendig werde.“[17]) Diese Schilderung eines luxuriösen gleichsam vollblütigen Staates stehet nur deswegen da, um einen Uebergang von dem erwerbenden Stande zu dem vertheidigenden zu vermitteln. Denn er hielt es nicht für möglich, daß ein Staat, wo alle Bürger in der größten Natureinfalt leben, in einen Krieg verwickelt werden könne, weil da alle Ursachen des Krieges wegfallen. Er mußte daher, um die Entstehung des Krieges zu erklären, und die Nothwendigkeit des Soldatenstandes zu zeigen, einen luxuriösen Staat vorstellig machen. Da er ihn zu dieser Absicht nicht mehr brauchet, so führt er ihn wieder zu der Natureinfalt zurück, oder beschneidet doch alle Auswüchse des Luxus.“[18])

Da der Krieg unvermeidlich ist, wenn gleich seine Folgen verderblich sind, er mag gerecht oder ungerecht sein, so müssen Soldaten sein. Denn nach der in unserm Staat angenommenen Maxime darf jeder Bürger nur ein Geschäft treiben. Vertheidigung und Angriff ist eine besondere Kunst und Geschicklichkeit, welche eigene Anlagen und Ausbildung erfodert. Der Soldat muß von Jugend auf dazu erzogen und abgerichtet werden, wenn er tauglich sein soll. Der Ackersmann und der Handwerker kann nicht die Vertheidigung seines Staats und sein Gewerbe zu gleicher Zeit ohne Vernachlässigung des einen oder des andern besorgen. — Die Erfoderniſſe eines guten Streiters sind folgende. Er muß Leichtigkeit und Schnelligkeit, Stärke und Kräfte, scharfe Sinne, Feuer, Muth und Unternehmungsgeist, also überhaupt ein männliches und starkes Gefühlvermögen (θυμος) besitzen. Dieses darf aber nicht in thierische Wildheit, Unbändigkeit und Wuth ausarten; denn sonst

17) de Republic. II. S. 237—240.

18) de Republic. III. S. 288.

sonst bedürfte es keiner Feinde, sondern sie würden sich selbst unter einander und den Estaat aufreiben. Sie müssen also zugleich auch gegen ihre Mitbürger sanft und friedfertig sein, und Wißbegierde, Verstand und Einsicht besitzen, um Freunde und Feinde zu unterscheiden. Diese entgegengesezten Eigenschaften können doch neben einander bestehen, wie man bei dem Hunde siehet.[19])

Wie müssen diese Streiter und Vertheidiger des Staats erzogen und gebildet werden? Die beiden Hauptstücke der Erziehung sind Musik und Gymnastik; durch jene wird die Seele, durch diese der Körper gebildet. In der Musik wird bei den Griechen der Anfang mit der Lektüre der Dichter, also mit Dichtungen (μυθοι) gemacht. Hier kommt alles auf die zweckmäßige Auswahl derselben an, damit nicht durch sie den Kindern Begriffe und Urtheile eingeflößet werden, welche denjenigen, welche sie haben sollen, wenn sie erwachsen sind, entgegengesezt sind. Ob wir gleich keine Dichter sind, so können wir doch denselben gewisse Gesetze und Formeln vorschreiben, wie ihre Dichterwerke beschaffen sein müssen, wenn sie bei dem Unterrichte keinen Schaden thun sollen. Diese Vorschriften betreffen den Inhalt und die Form der Kunstwerke. In Ansehung des ersten muß dieses Gesetz gelten: Die Dichter dürfen keine falschen Vorstellungen einfließen lassen, welche mit dem Begriff der Gottheit, der Sittlichkeit und der Bestimmung des Menschen streiten. Es darf ihnen nicht verstattet sein, Gott als den Urheber des Bösen, als veränderlich und wandelbar in seinem Wesen und Willen zu schildern; den Tod als das fürchterlichste Uebel, und das künftige Leben als den traurigsten Zustand darzustellen. Sie müssen Wahrheitsliebe, Würde im Betragen, Selbstbeherrschung, Mäßigung im Vergnügen und Schmerz, Un-

19) de Republic. II. S. 242 — 245.

eigennützigkeit u. s. w. empfehlen, und die entgegengesezten Fehler tadeln. Plato kritisirt hier eine ganze Reihe von Stellen aus Dichtern, welche gegen diese Regel streiten. Diese Sache war nach dem damaligen Zustande der Menschheit ein sehr wichtiger Punkt.[20])

Die Form (λεξις) der Dichterwerke ist entweder bloße Erzählung und Darstellung ohne Nachahmung, oder bloße Nachahmung, oder eine aus beiden gemischte Art, nachdem der Dichter entweder in seiner eignen Person die Sachen darstellt, oder fremde Personen handeln und reden läßt, oder beides mit einander verbindet. Die Vertheidiger dieses Staates dürfen keinen Hang zur Nachahmung jedes Charakters, jeder Handlung u. s. w. haben, noch Gefallen daran finden. Denn dieses streitet gegen die Maxime, daß jeder nur Eines zu seinem Hauptgeschäfte machen muß. Auch ist die menschliche Natur so eingeschränkt, daß man nicht einmal mehrere Dinge gleich gut nachahmen kann. Die Vertheidiger haben nur ein Hauptgeschäft, die Erhaltung und Beschützung der Freiheit des Staates. Diese Bestimmung erfodert alle ihre Aufmerksamkeit und die Anwendung aller ihrer Kräfte, und ziehet sie von allem andern ab. Sie dürfen nichts anders thun und nachahmen. Oder wenn sie doch in irgend einer Sache Nachahmer sein wollen, so muß es den Grundsätzen ihrer Erziehung gemäß geschehen, d. h. sie müssen nur vernünftige, tapfere, gerechte, freiheitsliebende Männer zum Muster nehmen; alles, was schändlich ist, verabscheuen, und nichts thun, was mit der Würde eines vernünftigen Wesens streitet; sie müssen mit einem Wort so gebildet sein, daß sie ohne innere Schaam und Mißbilligung dem Charakter und Betragen der unvernünftigen und unsittlichen Menschen sich nicht einmal gleich stellen könnten. — Daher

20) de Republic. II. S. 245. III. S. 273.

her kann hier nur die einfachste Dichtungsart, d. i. die blos erzählende mit der einfachsten Harmonie und Rhythmus statt finden, welche nur allein gute sittliche Charaktere darstellet.[21]) Plato verbannet also die Dichter zum Theil aus seinem Staate; er behält nur diejenigen bei, welche sittliche und religiöse Gegenstände besingen, und die moralische Cultur nicht hindern, sondern befördern; er duldet sie aber nicht, wenn sie blos zu gefallen, die Sinnlichkeit und Einbildungskraft zu vergnügen suchen. So hart und unbillig dieses Urtheil auch scheinet, so ist doch nicht zu läugnen, daß er nach seiner eignen Ansicht und der Lage der Dinge in jenen Zeiten einige Gründe für sich anzuführen hatte, welche er in dem zehnten Buche der Republik ausführlich entwickelt. Die Dichter sind, wie die Maler, eine Art von Tausendkünstlern. So wie diese alle Arten von äußern Dingen durch den Pinsel darstellen, so schildern jene alles Vorstellbare durch Worte. Auch darin hat der Dichter Aehnlichkeit mit dem Maler, daß er, wie dieser, die Dinge nicht wie sie wirklich sind, sondern wie sie durch das trügliche Medium der Sinnlichkeit erscheinen, darstellet. Es fehlt ihm an objektiver Kenntniß und Einsicht; und doch täuscht er durch die Zauberkraft der Darstellung so sehr, daß man ihn für einen vollkommenen Weisen, der in alle Erkenntniß eingeweihet ist, hält. — Der Dichter schildert gewöhnlich Menschen aus dem thätigen Leben und das Spiel der Leidenschaften, von welchem sie herumgetrieben werden. Denn der sittliche Charakter, der unter dem Gehorsam der Vernunft die Leidenschaften beschränkt und im Zaum hält, bleibt sich immer gleich, und bietet nicht viel Stoff zur dichterischen Behandlung dar. Und wenn er auch sittliche Charaktere darstellen wollte, so würden sie doch nicht viel Interesse

21) de Republ. III. S. 273 — 285.

teresse erregen, am allerwenigsten bei dem Volke in den Schauspielhäusern, dem es an dem eignen Gefühle als dem einzigen richtigen Maaßstabe fehlt. Er wendet sich daher an die Sinnlichkeit, nimmt daher seinen Stoff und beschäftiget auch gewöhnlich nur die sinnliche Natur des Menschen. Dieses hat denn zur Folge, daß die Sinnlichkeit in den Menschen aufgeregt und gestärkt, die Vernunft hingegen ihres Einflusses beraubt wird. Denn wenn auch einer gewisse Leidenschaften und ihre Ausbrüche nicht billiget, so lobt er doch die Dichterwerke, in welchen sie dargestellt sind, und findet Vergnügen an dem, was er an sich tadeln würde. Hierdurch wird aber nach und nach das moralische Gefühl und Beurtheilungsvermögen geschwächt, und die gute Ordnung und Constitution des innern Staates in dem Menschen umgestoßen.[22]) Diese Urtheile wurden durch das zu große Ansehen, welches Dichter und dichterische Werke in jenen Zeiten genossen, veranlaßt. Die Dichter wurden für die außerordentlichsten, von Götter begeisterten Menschen, für vollendete Weise gehalten, die alle Tiefen der menschlichen Wissenschaft durchschauet hätten. Ihre Werke wurden nicht allein als Produkte des Genies geschäzt

22) de Republ. X. S. 283—310. S. 304. και ὅτως ηδη αν εν δικη ϐ παραδεχοιμεθα εις μελλϐσαν ευνομειςθαι πολιν· ὁτι τϐτ' εγειρει της ψυχης και τρεφει, και ισχυρον ποιϐν, απολλυσι το λογιστικον. S. 307. και περι αφροδισιων δη και θυμϐ και περι παντων των επιθυμητικων τε και λυπηρων και ηδεων εν τη ψυχη, ἁ δη φαμεν πασει πραξει ἡμιν ἑπεςθαι, ὁτι τοιαυτα ἡμας ἡ ποιητικη μιμησις εργαζεται. τρεφει γαρ ταυτα αρδϐσα, δεον αυχμειν, και αρχοντα ἡμιν καθιστησι, δεον αρχεςθαι αυτα, ἱνα βελτιϐς τε και ευδαιμονεστεροι αντι χειρονων και αθλιωτερων γιγνωμεθα. S. 308. ει δε την ηδυσμενην μϐσαν παραδεξη εν μελεσιν, η επεσιν, ηδονη σοι και λυπη εν τη πολει βασιλευσετον, αντι νομϐ τε και τϐ κοινη δοξαντος αει ειναι βελτιστϐ λογϐ.

geschäzt und bewundert, sondern auch als die besten Erziehungsbücher den Kindern in die Hände gegeben. Diese Ehre widerfuhr vorzüglich dem Vater der Dichtkunst, dem Homer, welcher als der allgemeine Erzieher von ganz Griechenland angesehen wurde. Je mehr man also damals den Werth der Dichtkunst zu übertreiben pflegte, desto mehr foderte Plato von ihr; und da sie diese Foderungen nicht erfüllen konnte, so sezte er sie desto mehr herab. Die moralische Bildung durch Dichter war nicht mehr den Zeitumständen angemessen, und überhaupt für die Bildung eines festen moralischen Charakters nachtheilig, wo nicht ein aufgeklärter Verstand durch Unterscheidung des Guten und Bösen ein kräftiges Gegenmittel gegen alle schädliche Einflüsse darbot. Plato verstattet übrigens, wie es auch billig ist, der Dichtkunst und ihren Freunden eine Vertheidigung gegen dieses Verbannungsurtheil, und versichert, daß er gegen ihre Reize keinesweges gleichgültig sei, sie gerne in seinem Staate unbeschränkt dulden würde, wenn er überzeugt wäre, daß sie nicht allein Vergnügen gewähre, sondern auch Nutzen schaffe.[23])

Nach eben derselben Vorschrift wird auch der Gesang und Musik bestimmt. Denn die Harmonie und der Rhytmus muß dem Inhalte, dem Texte entsprechen. Jede weichliche, erschlaffende, wollüstige, wehmüthige und klagende Tonart und Musik muß entfernt werden; aber jede männliche, friedliche, welche Muth und Entschlossenheit in Unglück, Selbstbeherrschung und sanfte Gemüthsstimmung im Glück befördert, wird aufgenommen. —[24])

Ueber-

23) de Republ. X. S. 290. 283. λωβη εοικεν ειναι παντα τα τοιαυτα της των ακουοντων διανοιας, ὁσοι μη εχουσι φαρμακον το ειδεναι αυτα, ὁια τυγχανει ὀντα. S. 308, 309. IV. S. 283, 284.

24) de Republic. III. S. 285 — 290.

Ueberhaupt müssen alle Bearbeiter der schönen und anderer Künste dieses Gesetz befolgen, daß sie nur das Schöne und Harmonische darstellen, Häßlichkeit und Disharmonie vermeiden. Der höchste Maaßstab der Schönheit ist aber die sittliche Denkungsart und Handlungsweise. Was dieser angemessen ist, das ist schön. Die Jünglinge in unserm Staate dürfen nichts als schöne Werke und Darstellungen erblicken, damit ihr moralisches Gefühl gestärkt werde, sittliche Handlungen billige und unsittliche verabscheue, auch ehe sie noch den Grund davon fassen können, welches aber desto leichter geschiehet, wenn der Charakter schon moralische Bildung erhalten hat. Dieß ist der Endzweck aller Erziehung der Seele durch Musik; sie muß nehmlich auf Sittlichkeit abzwecken.[25]) Wenn diese Erziehung beobachtet wird, so werden sich die Bürger hüten Unrecht zu thun; sie werden nicht nöthig haben, immer vor Gerichte zu erscheinen, oder Chikanen und Ränke zu machen, um den Gang der Gerechtigkeit zu hemmen, und den Strafen zu entgehen.[26])

Auch der Körper muß durch die Gymnastik gebildet werden. Es ist aber genug, wenn wir nur die Grundlinien davon angeben; denn wenn der Verstand und das Herz gehörig gebildet ist, so findet man die Regeln in Ansehung der Bildung des Körpers schon von selbst. Zuerst müssen die Vertheidiger so erzogen werden, daß sie die Trunkenheit hassen. Denn es wäre ungereimt, wenn sie als Aufseher über den Staat selbst einer Aufsicht bedürften. Dann müssen sie an eine sehr einfache und frugale Diät gewählt werden, welche sie munter und thätig macht, ihre Sinne schärft und ihnen alle Strapa-

tzen

25) de Republic. III. S. 290 — 296. δει δε τυ τελευτης τα μεσικα εις τα τυ καλυ.

26) de Republ. III. S. 299, 300.

tzen des Kriegs, und alle Veränderung des Ortes, des Wassers, der Speisen erträglicher macht. Diese Lebensart stimmt mit der moralischen Erziehung überein. Einfalt und regelmäßige Ordnung erzeugt in dem Gemüthe vernünftige Selbstbeherrschung, in dem Körper Gesundheit, das Gegentheil Zügellosigkeit und Kränklichkeit. Es ist daher ein schlimmes Zeichen von einem Staate und der darin herrschenden Erziehungsart, wenn Verbrechen und Krankheiten sich vermehren, wenn die Gerichtsstuben und Krankenhäuser vollgepfropft sind. In unserm Staate müssen die Aerzte so viel als möglich entbehrt werden können. Die Arzneikunst wird nur bei äußern Verletzungen und Epidemien nöthig sein, aber nicht bei Krankheiten, welche aus Faulheit und Luxus entstehen; am wenigsten wird sie durch Diät kuriren, welche nichts anders ist, als eine bequeme Art, beständig krank zu sein, und sich seines Geschäfts entschlagen zu dürfen, wobei nicht allein die Berufsarbeiten leiden, sondern auch die Kraft und Energie des Geistes geschwächt wird.[27])

Gymnastik und Musik müssen beide auf einen gemeinschaftlichen Zweck gerichtet sein, daß in der Seele Kraft und Muth, aber zugleich auch Wißbegierde gebildet und entwickelt, Tapferkeit und moralische Cultur vereiniget, Wildheit und Weichlichkeit verbannet, überhaupt aber eine vollkommene Harmonie in dem Gemüthe hergestellt werde.[28])

Außer diesen Vertheidigern müssen auch noch Regenten gewählt werden, welche das Ganze in seinem Wohlstande erhalten, und alles anordnen, was zum gemeinen Besten gehöret. Wer muß dazu gewählt werden? Stärke, Macht, Reichthum, edeles Geschlecht, geben keinen Rechtsanspruch, sondern

dern

27) de Republ. III. S. 296 — 304.

28) de Republ. III. S. 309 — 313.

dern Einsicht, Weisheit, Tugend. Die Regenten müssen mit einem Worte bessere Menschen sein, als diejenigen, welche sie regieren. Daher läßt sich der Mythe vom Saturnischen Reiche erklären, wo Dämonen über die Menschen herrschten. In unsern Staaten sind freilich die Regenten und Unterthanen Wesen von einerlei Gattung; aber daher sollen auch die ersten an Geist und Herz vorzügliche Menschen sein. Nächst diesem ist ihr Haupterforderniß treue Verwaltung des gemeinen Bestens, und Patriotismus. In Rücksicht des leztern müssen sie von Jugend auf geprüft werden, ob sie die Maxime, das Beste des Vaterlandes zu besorgen, immer lebhaft im Bewußtsein erhalten, und über ihren eignen Vortheil setzen. Diejenigen von dem Vertheidigungsstande, welche diese Probe bestehen, verdienen zu Regenten gewählt zu werden.[29])

Die Erziehung der Regenten ist anfänglich einerlei mit der der Vertheidiger, weil die Regenten aus dem Stande der leztern gewählet werden. Da aber die Vertheidiger die Gehülfen und Diener der Regenten, diese aber die höchsten Aufseher des Staates sind, so muß ihre Erziehung und Bildung auch von höherer Art sein. Alles, was man von einem Regenten fodern kann, läßt sich auf zwei Punkte zurückführen, nehmlich Staatsweisheit oder Regierungskunst, die Erkenntniß von dem, worin das wahre Beste eines Staates bestehet und durch welche Mittel es bewirkt werden kann, und der gute Wille dieses Beste jederzeit zu realisiren, und sich daran durch keine Leidenschaft und eignes Interesse hindern zu lassen. Beide Zwecke können nur durch die Philosophie erreicht werden. (Man s. den ersten Abschnitt.) Die Regenten müssen also zu vollkommenen und ächten Philo-

29) de Republ. III. 313 — 318. de Legib. IV. S. 179 — 181. III. S. 132 — 134. de Republ. VII. S. 138 — 142.

Philosophen gebildet werden, die nicht blos für die Wissenschaft speculiren, sondern auch für das praktische Leben philosophiren, und durch die höchste Wissenschaft das menschliche Elend zu vermindern, und den Staat dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit zu nähern suchen. Die Wissenschaften, welche die Regenten studieren und inne haben müssen, sind die Wissenschaft von den Pflichten und der Tugend, die Erkenntniß Gottes, als des Ideals der Sittlichkeit, nach welcher einzelne Menschen und Staaten streben sollen; und endlich die Dialektik, als diejenige Wissenschaft, durch welche jede Erkenntniß auf die höchsten Principien zurückgeführt werden, und ihre wissenschaftliche Form bekommen muß. Da die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Gegenstände das Geschäft der Vernunft ist, so muß der Hauptgesichtspunkt der Erziehung der Regenten darauf gerichtet sein, das Vernunftvermögen (das theoretische und praktische) auszubilden, und ihren Geist von der Sinnenwelt zu dem Reiche der freien Vernunftthätigkeit zu erheben. Hierzu kann vorzüglich das Studium der mathematischen Wissenschaften dienen[30]) Diese Erziehung dürfte vielleicht zu gelehrt, und für Regenten nicht zweckmäßig genug scheinen. Unterdessen darf man ja nicht vergessen, daß die praktische Erkenntniß hier doch immer die Hauptsache und die speculative Wissenschaft jener als Mittel untergeordnet ist. Wenn man dieses und den damaligen Zustand der Philosophie bedenkt, so dürfte man wohl weniger Anstoß daran finden, daß die Regenten zu vollkommenen Philosophen (das Wort in seiner edelsten Bedeutung genommen, so wie etwa Antonin ein Philosoph war) gebildet werden sollen.

In

30) de Republ. VI. S. 69, 70, 107 — 111. VII. S. 136, 137. seq. de Legib. IX. S. 47, 48.

In dem jugendlichen Alter wird ihnen die Geometrie und Arithmetik nebst den übrigen mathematischen Kenntnissen gelehret. Wenn sie die ersten Elemente derselben gefaßt haben, so werden sie mit in das Lager genommen, um sie frühzeitig mit den Gefahren des Kriegs bekannt zu machen. Diejenigen, welche in den Leibesübungen, in dem Lernen und in den Gefahren sich am besten halten, werden vor den übrigen aufgezeichnet; und wenn sie zwanzig Jahre alt sind, so trägt man ihnen die vorher rhapsodisch gelehrten Kennnisse im Zusammenhange vor. Darin bestehet die Prüfung der Köpfe, ob sie zu den höhern, abstrakten Wissenschaften Fähigkeiten besitzen. Denn wer etwas im Zusammenhange sich vorstellen kann (συνοπτικος), der hat Anlage zum Denken. Nach zehen Jahren verfährt man wieder so, und wählet diejenigen aus, welche in den Wissenschaften, in dem Kriege und andern bürgerlichen Geschäften, anhaltenden Fleiß anwenden; man würdiget sie größerer Ehre, und braucht sie zu wichtigern Geschäften. Jezt müssen sie durch die Dialektik geprüft werden, ob sie fähig sind, von den Sinnengegenständen zur Betrachtung der denkbaren Objekte überzugehen.[31])

Hier ist aber große Vorsicht nöthig. Denn die Denkwissenschaft kann leicht nachtheilige Folgen auf die nicht fest begründeten moralischen Ueberzeugungen haben. Es giebt nehmlich gewisse Ueberzeugungen von dem was recht und gut ist, mit denen wir erzogen werden, die wir achten und befolgen; es giebt andere Gefühle und Begierden, welche den Sinnen schmeicheln, und uns an sich locken; diese weisen wir ab, und bleiben jenen getreu, wenn unser Herz nicht verdorben ist. Wenn nun in diesem Zustande einem Jüngling die Frage vorgelegt wird: was ist Recht? so wird er in seiner Antwort

31) de Republ. VII. S. 172 — 174.

wort das für Recht erklären, was durch die bürgerlichen Gesetze, durch die Erziehung als Recht ihm vorgeschrieben ist. Dieser Begriff kann ihm durch das Raisonniren und Disputiren bald so schwankend und zweifelhaft gemacht werden, daß er in seinem Urtheil über einen Gegenstand von der einen Seite zur andern schwankt. Jezt sinkt die Achtung gegen jene Ueberzeugungen; er kann die Wahrheit nicht finden; er greift nach dem Vergnügen, und wird ein unsittlicher Mensch. Daher und weil die Jünglinge so viel Interesse an dem Disputiren finden, und gerne andere bestreiten und widerlegen, und es als ein Spiel betrachten, welches aber oft die Folge hat, daß sie gar nichts mehr glauben, so darf man sie die Dialektik gar nicht treiben lassen. Dieses Studium gehört nur für Männer, welche schon einen gesezten Charakter haben, und nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den Willen, die Wahrheit zu untersuchen, besitzen.[32])

Wenn diese Männer fünf Jahre in diesem Studium zugebracht haben, so müssen sie wieder zum thätigen Leben zurückkehren, Kriegs- und Staatsämter bekleiden, damit sie sich die gehörigen Erfahrungskenntnisse sammeln. Die Prüfung, ob sie den sittlichen Maximen treu bleiben, und sich durch nichts davon abwendig machen lassen, dauert noch immer funfzehn Jahre fort. Wenn sie nun endlich funfzig Jahre erreicht haben, und in allen ihnen anvertrauten Posten bewährt gefunden sind, dann muß man sie an ihr leztes Ziel führen, und ihren Geist zu demjenigen Wesen erheben, welches allen Dingen ihr Dasein giebt, und das Ideal der Sittlichkeit ist, damit sie sich selbst, ihre Mitbürger und den ganzen Staat nach demselben bilden mögen.[33])

32) de Republ. VII. S. 174 — 178.

33) de Republ. VII. S. 178, 179.

Diese Regenten sind die eigentlichen Aufseher und Vertheidiger des Staates gegen innere und äußere Feinde, indem sie dafür sorgen, daß die Bürger nicht den Willen und die Auswärtigen nicht die Macht haben, Schaden zu thun. Hierzu brauchen sie die streitbaren Jünglinge als Gehülfen. (Plato nennt sie beide φυλακας.) Die Gegenstände, worauf sie vorzüglich ihre Aufmerksamkeit zu richten haben, sind folgende. Die Erhaltung des Staates, daß er weder zu klein sei, noch zu groß werde, sondern in den Schranken sich halte, innerhalb welchen Einheit und Verbindung bestehen kann. Ein solcher Staat kann sich auch ohne Reichthümer gegen alle auswärtige Feinde behaupten. Sie müssen dafür sorgen, daß der Staat weder zu arm noch zu reich sei. Denn Reichthum erzeugt Luxus, Weichlichkeit, Faulheit; Armuth niedrige Denkungsart, und verleitet zu bösen Handlungen und Empörungen. Sie besetzen die Staatsämter, und sehen darauf, daß wo nur ein Chef nöthig ist, er Muth, Entschlossenheit, Kraft und Gerechtigkeit besitze; wo aber mehrere nöthig sind, daß an ihnen zusammen genommen diese Eigenschaften gefunden werden. Sie machen alle Anordnungen und sorgen für weise Gesetze und ordentliche Rechtspflege. Vorzüglich müssen sie darauf sehen, daß in dem Staate jeder dasjenige Geschäft übernehme, wozu er Geschicklichkeit besizt, und dazu erzogen werde, wozu er Fähigkeiten hat. Alle Bürger des Staates, selbst die Regenten nicht ausgenommen, sind zwar Brüder, aber doch von ungleichem Geist und verschiedenen Talenten. Man könnte sagen, Gott habe einige aus Gold, andere aus Silber, und noch andere aus Eisen und Erz geformet, wovon die ersten zu Regenten, die zweiten zu ihren Gehülfen, die dritten zu Künsten und Gewerben bestimmt sind. Gewöhnlich zeugt jede dieser Klassen ihres Gleichen; zuweilen aber trift es sich doch, daß aus dem goldnen Geschlecht silberne ja eiserne Sprößlinge, und umgekehrt aus dem eisernen goldne und silberne ent-

springen. Wenn das geschiehet, so müssen die Regenten jedem seinen Stand und Wirkungskreis anweisen, und ihre eignen Kinder, wenn sie keine Fähigkeiten haben, ohne Barmherzigkeit zum Ackerbau und Handwerkern bestimmen, und die fähigen Kinder der Landleute und Handwerker zu höhern Ständen erziehen lassen. Denn wenn das eiserne oder eherne Geschlecht den Thron einnimmt, so muß der Staat zu Grunde gehen. Die Hauptsache bleibt aber immer die Erziehung. Diese muß eine der ersten Sorgen der Regenten sein. Wenn sie selbst eine vollkommene Erziehung erhalten haben, so werden sie im Stande sein, alle Fehler und Gebrechen des Staates zu entdecken und durch Gesetze und Einrichtungen die gehörigen Gegenanstalten treffen. Wenn ein Staat gut organisirt, und die Erziehung auf das Beste eingerichtet ist, so verbessert er sich immer mehr von selbst. Die Erziehung verbessert jede gute Anlage, und gute Menschen erzeugen immer noch bessere Menschen. Und je nachdem die Erziehung beschaffen ist, so werden auch die Folgen sein; sie muß entweder sittliche Vollkommenheit oder Unvollkommenheit herbei führen. Eine gute Erziehung erleichtert daher den Regenten ihr Regierungsgeschäft ungemein. Denn wo sie herrschend ist, da finden die Bürger von selbst, was sie zu thun oder zu lassen haben. Eine große Anzahl von Anordnungen und Gesetzen wird dann überflüßig sein. Um deßwillen müssen die Regenten das Erziehungswesen auf das vollkommenste einrichten und darüber halten, daß nicht das geringste darin geändert werde.[34])

Das ist das Fundament des Staates und der Regierung. Wenn die Regenten nicht darauf sehen, so ist alle ihre Arbeit umsonst. Sie werden dann unaufhörlich

34) de Republic. III. S. 318 — 321. IV. S. 333 — 338. 355. Politicus S. 118. de Legib. VII. S. 341.

hörlich Gesetze geben, ändern, verbessern, und dabei immer denken, es auf das Beste gemacht zu haben, während daß die Bürger nicht anders leben werden, als die Kranken, welche wegen ihres Hanges zur Sinnlichkeit ihre fehlerhafte Lebensart nicht verlassen wollen. Sie brauchen Aerzte, nehmen Arzneimittel, in der Hofnung gesund zu werden; und doch dient das alles zu nichts andern, als ihre Krankheit nur noch verwickelter und heftiger zu machen. Eben so ist es auch mit krankhaften Staaten, wenn sie es zum Staatsverbrechen machen, das Geringste an ihrer fehlerhaften Verfassung und Regierung zu ändern. Wer ihre Maximen und Grundsätze unangetastet läßt, wer ihren Wünschen zuvorkommt, und sie zu befriedigen weiß, der ist in ihren Augen der große und brave Mann. Noch weit lächerlicher sind aber diejenigen, welche, ohne den Grundfehler zu heben, sich in den Kopf setzen, solche Staaten zu reformiren. Sie geben nehmlich Gesetze auf Gesetze, ändern und bessern ohne Ende daran, und hoffen dadurch endlich einmal allen bürgerlichen Verbrechen Einhalt gethan zu haben. Allein sie wissen nicht, daß sie an einer Hydra schneiden. Dieses Verfahren ist weder in einem guten noch in einem schlechten Staate zweckmäßig. Denn in diesem hilft es nichts, und in jenem ist es überflüßig, weil da die gute Gesinnung die Quelle ist, aus welcher alles Gute von selbst entspringt.[35])

Wir haben zwar den Regenten und den Vertheidigern des Staates eine solche Erziehung gegeben, die uns nicht befürchten läßt, daß sie ihre Bestimmung vergessen und anstatt patriotisch zu sein, ihre Gewalt zum Despotismus mißbrauchen möchten. Doch ist dieß noch nicht genug. Selbst ihre bürgerliche Organisation muß so beschaffen sein, daß sie auf eben denselben Zweck, als die

35) de Republ. IV. S. 338 — 341.

die Erziehung, hinwirket. Sie dürfen daher kein Eigenthum keine liegenden Güter, kein baares Geld, auch selbst nicht einmal eine eigne Wohnung besitzen, wenn nicht die äußerste Noth dazu zwinget. Denn wenn sie Eigenthümer sind, so werden sie vielleicht gute Wirthe, aber keine guten Regenten und Vertheidiger, sondern feindselige Despoten sein; und dieses würde zur Folge haben, daß sie und die Bürger einander haßten und verfolgten. Sie sollen also kein Gold und Silber besitzen; denn ihr Schatz ist in der Seele, den sie durch keinen irdischen entweihen dürfen. Sie müssen in öffentlichen Häusern wohnen, die nur mit dem Nothwendigen versehen sind, in welchen der geringe Bürger freien Zutritt hat. Ihren Unterhalt bekommen sie von den Bürgern, doch so, daß er nur zu den nothwendigen Bedürfnissen hinreiche. Der Einwurf, daß die Regenten und Vertheidiger auf diese Art nicht sehr glückselig sein werden, ist unstatthaft. Denn es ist nicht unsere Absicht, einen Stand vor dem andern zu begünstigen, sondern den ganzen Staat glückselig zu machen, welches nicht anders geschehen kann, als daß wir jeden nach seinem Stand und Amte das ganz sein lassen, was er sein soll. Für das übrige wird schon die Natur sorgen. Wir erhalten auf diese Art noch einen großen Vortheil. Die Rolle eines Regenten wird nicht mehr so beneidungswerth geachtet, und nicht mehr so gesucht werden; es wird kein Streit mehr um sie sein. Denn dieses ist ein großes Uebel in dem Staate. Hier werden nur rechtschaffene Männer sie übernehmen, mehr aus Pflicht und Zwang, als weil sie dieselbe für ein Glück ansehen.[36]) Zweitens, hieraus folgt, daß ihre Weiber und Kinder keinem ausschließlich, sondern allen gemeinschaftlich zugehören müssen. Denn sie dür-

36) de Republ. III. S. 321 — 324. IV. S. 326 — 330. VII. 138 — 140. I. S. 188, 189.

fen kein Eigenthum haben, und unter Freunden muß schon nach einem alten Sprüchwort alles gemeinschaftlich sein. Auch wird dieses eine innigere Vereinigung unter ihnen und mit dem Staate hervorbringen.[37]) Wir kommen hier auf eine Einrichtung, welche die Platonische Republik ohne Noth verhaßt gemacht hat. Denn wenn auch die Weibergemeinschaft eine Grille ist, so zielte sie doch gar nicht auf zügellose Befriedigung des Geschlechtstriebes ab. Folgende Bemerkungen werden vielleicht dazu dienen, diese Sache für das erste nur aus dem rechten Gesichtspunkte zu betrachten.

Die Vertheidiger und Regenten sollen kein Eigenthum besitzen. Besitzen sie das nicht, so können sie auch nicht eigene Weiber und Kinder haben. Zwar könnte der Staat auch diese unterhalten; aber es wird dann nicht leicht zu verhindern sein, daß sie nicht ein besonderes Interesse haben, welches sie vom Staate trennt. Auf der andern Seite müssen besonders die Vertheidiger etwas haben, welches sie an den Staat bindet, damit sie desto bereitwilliger sind, den Staat muthig zu vertheidigen, und für denselben ihr Leben zu wagen. Hierzu kann selbst die Befriedigung des Geschlechtstriebes gebraucht werden, wenn die Weiber, mit denen sie Kinder zeugen sollen, und ihre Kinder nicht ihnen, sondern gleichsam dem Staate angehören. Sie werden dann alle einerlei Gegenstand mein nennen, und an eben demselben Vergnügen finden; ihre Freude und ihr Schmerz wird vollkommen, theilnehmend, und es wird nur eine große Familie sein. Wo die Vertheidiger hinblicken, werden sie Väter, Mütter, Brüder, Schwestern zu sehen glauben. Dieses muß ein neuer Sporn für ihren Muth und ihre Tapferkeit sein; denn sie würden durch ihre Feigheit nicht nur das Vaterland, sondern auch ihre eigne

37) de Republ. IV. S. 335. V. S. 2. seq.

eigne Familie verrathen.[38]) Aber die Befriedigung des Geschlechtstriebes soll nicht regellos sein, sondern selbst auf das Beste des Staates abzwecken. Sie dürfen sich nicht, wenn und mit wem sie wollen, begatten, sondern auch dieses muß von den Regenten zum Besten des Staates bestimmt werden. Plato sezt nehmlich voraus, daß in der Regel tapfere und muthige Eltern auch Kinder zeugen, die ihnen wieder ähnlich werden. Damit es also nicht an tapfern Bürgern fehle, müssen sich tapfere Männer und Weiber vereinigen, und sich öfter begatten, als feige; und diese Erlaubniß muß ihnen als Belohnung ihres Wohlverhaltens gegeben werden. Obgleich die Regenten eigentlich diese Wahl bestimmen, so dürfen doch Männer und Weiber nichts davon wissen, sondern zum Schein muß es durch das Loos bestimmt werden, welche und wie oft sie sich begatten sollen, damit sie, wenn sie nicht zufrieden sind, nicht den Regenten, sondern dem Schicksal die Schuld beimessen. Dieses geschiehet mit Feierlichkeiten an Festtagen, welche zu diesem Zweck bestimmt sind.[39]) Nur Erwachsene dürfen Kinder zeugen; Männer vom dreißigsten bis zum fünf und funfzigsten; Weiber vom zwanzigsten bis zum vierzigsten Jahre. Alle Verbindungen, welche außer dieser Zeit und nicht auf diese vorgeschriebene Art zum Kinderzeugen eingegangen werden, sind unerlaubt, und die Kinder werden für unehelich gehalten. Ueber jenes Alter hinaus sollen sie nicht einmal Kinder zeugen; und wenn eins auf die Welt kommt, so soll es ausgesezt werden, als wenn für dasselbe keine Nahrung vorhanden sei. — (Hier überschreitet Plato die Grenzen der Gesezgebung, und mindert der Natur ihre Rechte.) Wenn die rechtmäßigen Kinder geboren sind, so werden sie sogleich von der

38) de Republ. V. S. 29 — 38. 39, 40. 19, 20.

39) de Republ. V. S. 22 — 25.

Mutter weg in ein allgemeines Kinderhaus getragen, damit die Eltern ihre Kinder nicht erkennen. Die Mütter werden dahin geführt, um sie zu säugen; übrigens werden aber Ammen gehalten. — Alle Kinder, welche innerhalb zehen und sieben Monaten geboren werden, sind als Geschwister anzusehen; und diejenigen, welche in dieser Zeit Kinder zeugten, müssen sie für ihre Kinder halten.[40])

Für diese sonderbare der menschlichen Natur nicht sehr angemessene Einrichtung muß auch das weibliche Geschlecht eine Erziehung erhalten, welche seiner Bestimmung nicht sehr zuträglich sein dürfte. Das weibliche Geschlecht war in Griechenland, in Rücksicht seiner Kultur, zu sehr vernachlässiget, und von dem männlichen in zu großer Entfernung und Unterdrückung gehalten.[41]) Plato sah diesen Fehler ein, und suchte ihn zu verbessern; er verfiel aber in das andere Extrem, daß er dem Weibe eine zu männliche Erziehung gab. Er gehet von dem richtigen Grundsatze aus, daß die Weiber nicht weniger als die Männer einer Erziehung und Bildung bedürftig sind, daß die wohlerzogenen Weiber bessere Menschen und tauglicher für ihre Geschäfte sind, als die keine Erziehung haben; er irrte aber nur darin, daß er den Unterschied, welcher aus dem besondern Charakter und Temperament, und aus der Bestimmung des Geschlechts entspringt, nicht mit in Erwägung zog. Das Weib ist von dem Mann in nichts verschieden, als daß es schwächer ist. Im Uebrigen hat es eben dieselben Anlagen und eben dieselbe Gelehrigkeit; schon oft haben Weiber das männliche Geschlecht in Dingen, welche Uebung und Nachdenken erfodern, übertroffen. Da also die Weiber zu allen Uebungen des Geistes und Körpers tauglich sind, so giebt es kein Geschäfte in dem Staate, welches

40) de Republ. V. S. 19, 20, 25 — 28.
41) de Republ. V. S. 17. de Legib. VII. S. 254.

ches dem Mann als Mann zukommt, und wovon das Weib ausgeschlossen ist. Das weibliche Geschlecht kann also an dem Kriege und an den Regierungsgeschäften Antheil nehmen, und es muß folglich auch eben so wie das männliche erzogen werden, nur daß man auf den kleinern Grad der Stärke Rücksicht nimmt.[42]) Diese Erziehung, so wie die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, ist nur auf den zweiten Stand bestimmt, welches man nicht übersehen darf. Von dem dritten, dem regierenden, ist es zum wenigsten zweifelhaft.

In Ansehung der Gemeinschaft und Gleichheit dachte Plato überhaupt so. Wenn eine völlige Gleichheit mit Aufhebung alles Eigenthums möglich wäre, so würde dadurch der beste Staat wirklich werden. Er rechnet aber dazu sehr viel. Nicht allein Weiber und Kinder, sondern auch alle Güter, alles Geld soll gemeinschaftlich sein; alles Eigenthum soll so weit aufhören, daß sogar jedes Individuum sich bestrebet, das was zu seinem Ich angehöret, gemeinschaftlich zu machen, daß aller Augen, Ohren, Hände nur für das gemeine Beste sehen, hören, arbeiten; daß alle Bürger in Ansehung ihrer Empfindungen, Gefühle und Urtheile völlig übereinstimmen, über einerlei Gegenstand Vergnügen oder Mißvergnügen empfinden, einen und denselben Gegenstand billigen und mißbilligen; daß sie endlich alle diejenigen Gesetze, welche Einheit und Uebereinstimmung in dem Staate hervor bringen, anerkennen und befolgen. Ein solcher Staat ist aber ein bloßes Ideal, welches unter dem Menschengeschlecht nicht realisirt werden kann. Annäherung ist aber möglich. Diese bestehet darin, daß zwar jeder Bürger sein Eigenthum besizt und bearbeitet, es aber als einen Theil des Eigenthums des Staates betrachtet und verwaltet.[43])

Die-

42) de Republica V. S. 8 — 19.
43) de Legib. V. S. 229, 230.

Dieses ist der Grundriß des Staates in Ansehung der drei Stände, welchen Plato wegen der vollkommenen Analogie mit dem sittlichen Zustande eines jeden einzelnen Menschen für den besten hält. Wenn er der beste ist, so müssen sich an demselben ebenfalls die vier Bestandtheile des sittlichen Charakters, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, finden lassen. Weise ist der Staat, wenn er wohlberathen ist, das heißt, wenn Bürger da sind, welche die Wissenschaft und den guten Willen besitzen, für das allgemeine Beste, für die vollkommenste Einrichtung und das beste Verhalten des Staates gegen sich und gegen andere zu sorgen. Diese Wissenschaft besitzen die Regenten, sie regieren durch Vernunft den ganzen Staat. Durch diese wenigen ist der ganze Staat weise.[44]) Tapfer ist der Staat durch die Tapferkeit seiner Vertheidiger. Diese Tapferkeit bestehet darin, daß man das durch richtige Begriffe und die Gesetze bestimmte Urtheil von dem was man fürchten und nicht fürchten soll, bei allen Gefahren und Reitzungen der Sinnlichkeit standhaft behauptet.[45]) Die Mäßigkeit, oder Beherrschung der Begierden, ist in diesem Staate anzutreffen, insofern die regellosen Begierden und Gefühle des großen Haufens von den durch die Vernunft bestimmten Begehrungen, Gefühlen, und überhaupt von der Vernunft und Weisheit der gebildeten in Gehorsam und Ordnung erhalten werden; insofern

44) de Republ. IV. S. 343 — 345. τῳ σμικροτατῳ αρα εθνει και μερει ἑαυτης, και τῃ εν τυτῳ επιστημῃ, τῳ προεξωτι και αρχοντι ὁλη σοφη αν ειη κατα φυσιν οικισθεισα πολις. και τυτο, ὡς εοικε, φυσει ολιγιστον γιγνεται γενος, ᾧ προσηκει ταυτης της επιστημης μεταλαγχανειν· ἡν μονην δει των αλλων επιστημων σοφιαν καλεισθαι.

45) de Republ. IV. S. 345 — 348. την διαταντος σωτηριαν της δοξης ὑπο νομον δια της παιδειας γεγονυιαν περι των δεινων ἁ τε εστι και οἱα.

fern alle Glieder des Staates, wenn sie auch in Ansehung des Geistes, des Körpers und des Vermögens noch so verschieden sind, in dem Punkte einig sind, wer und was in dem Staate regieren und regiert werden muß. Diese Einigkeit, Ordnung und Harmonie verdient vorzüglich den Namen der politischen Mäßigkeit[46]) Die Gerechtigkeit ist die Maxime, nach welcher wir den Staat organisirt haben, daß nehmlich jeder Bürger dasjenige thue, wozu er Anlagen und Fähigkeiten hat, wozu er bestimmt ist; der Wille seine Pflicht zu erfüllen, sein Amt und Geschäft treu zu verrichten, ohne sich um andere Geschäfte zu bekümmern, oder sich in einem Stand, zu welchem man nicht brauchbar ist, einzudrängen. Diese Maxime giebt erst dem Staat seine Festigkeit, sie ist es, welche die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit des Staates begründet. Nach dieser Maxime verfahren auch die Richter bei Verwaltung der Gerechtigkeit, indem sie darauf sehen, daß keiner fremdes Eigenthum besitze, aber auch nicht des seinigen beraubt werde[47])

In diesem Staate findet sich endlich auch die stärkste Vereinigung. Alle Glieder von allen Ständen nennen sich untereinander Staatsbürger; die Regenten werden von dem Volke Erhalter und Beschützer, das Volk wird von den Regenten Ernährer genennt; die Regenten sind untereinander gemeinschaftliche Beschützer des Staates. In den andern Staaten sind die Regenten

46) de Republ. IV. S. 349—352. ὥστε ορθοτατ' αν φαιμεν ταυτην την ὁμονοιαν σωφροσυνην ειναι, χειρονος τε και αμεινονος κατα φυσιν ξυμφωνιαν, ὁποτερον δει αρχειν και εν πολει και εν ἑνι ἑκαστῳ.

47) de Republ. IV. S. 352—357. χρηματιστικα, επιχειρικα, φυλακικα γενης οικειοπραγια, ἑκαστα τουτων το ἑαυτα πραττοντος εν πολει δικαιοσυνη τ' αν ειη, και την πολιν δικαιαν παρεχοι.

ten Herren und Despoten, und das Volk Sclaven und Diener.[48])

Wir haben bis hieher die drei Stände und ihr Verhältniß gegen einander betrachtet. Jezt ist noch übrig, von der Regierungs- oder Staatsform zu handeln. Was Plato darüber gesagt hat, betrift die Bestimmung der Arten, die Vergleichung derselben in Ansehung ihres Werths, und endlich ihre Entstehung. Bei dem lezten Punkte hält er sich am meisten auf.

Man kann die Arten der Regierungsform erstlich in Ansehung der Subjekte bestimmen, welche regieren. Es regiert entweder Einer, oder Einige, oder das ganze Volk hat Antheil an der Regierung; im ersten Falle ist es Monarchie, im zweiten Oligarchie, im dritten Demokratie. Jede dieser Arten begreift aber wieder mehrere Unterarten. Der Eine besizt entweder die oberste Gewalt mit Einwilligung des ganzen Staates, oder nicht; in jenem Fall ist es eine königliche (βασιλικη), in diesem eine despotische Regierung (τυραννις). Wenn Einige regieren, so sind es entweder nur die Reichen (ολιγαρχια), oder die Bessern ohne Rücksicht auf ihr Vermögen (αριστοκρατια). Das Volk regiert entweder mit Einstimmung aller oder nicht, nach Gesetzen oder nicht. Diese Arten haben keinen besondern Namen.[49])

Die Regierungsformen lassen sich zweitens auch in Ansehung des herrschenden Charakters eintheilen. So mannichfaltig die Charaktere der Seele sind, so viele Regierungsformen giebt es auch. Vorzüglich zeichnen sich fünf Arten aus. Die eine Staatsform ist das Ideal, und die demselben am nächsten kommt, die zweite die ehrsüchtige, die dritte die gewinnsüchtige, die vierte die zügellose, die fünfte die despotische.[50]) Die erste ist diejes

48) de Republ. V. S. 31.
49) Politicus S. 76, 77.
50) de Republ. IV. S. 379. VIII. S. 185—187.

diejenige, da der Staat nach dem Gesetz der Vernunft regiert wird, da nur die von Geist und Herzen vorzüglichen Menschen regieren, und zwar so, daß sie entweder alle gleichen Antheil an der Regierung nehmen, oder daß einer über die übrigen gesezt ist. Dieses ist die königliche (βασιλεια), jenes die aristokratische (αριστοκρατια) Regierung im vorzüglichen Sinne.[51]) Die Beschreibung der übrigen verbinden wir zugleich mit der Erklärung ihrer Entstehungsart. Plato betrachtet jede der vier unvollkommenen nach drei Gesichtspunkten, und untersucht, wie sie entstehet, welches ihr Charakter ist, und wie der einzelne Bürger denkt und handelt, wobei er die Aristokratie, oder jene idealische Regierungsform zu Grunde legt.

Die ehrgeizige Regierungsform (φιλοτιμος πολιτεια, τιμοκρατια, τιμαρχια) entstehet aus der Aristokratie durch Uneinigkeit und Disharmonie. So wie es bei Pflanzen und Thieren Perioden der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit giebt, so tritt derselbe Fall auch bei Menschen ein, daß zu gewissen Zeiten wenig Menschen mit guten Anlagen des Verstandes und Herzens geboren werden. Wenn solche Männer zur Regierung kommen, so wird die körperliche und geistige Erziehung und die Prüfung der Bürger in Ansehung ihrer Tauglichkeit zu einem von den drei Ständen vernachlässiget. Hierdurch wird die innere Harmonie gestöhret, es entstehet Uneinigkeit und ein Widerstreit zwischen dem Eigennutz des untersten und dem Bestreben der höhern Stände, die alte Verfassung zu erhalten, der sich endlich damit endiget, daß alles Gemeinschaftliche unter Eigenthümer getheilt, daß die Vertheidiger sich zu Herren, und die freien Bürger zu Unterthanen machen, und sie zu Dienstleistungen zwingen. Es entstehet eine Regierungsform, welche

51) de Republ. IV. S. 380.

welche zwischen der ursprünglichen und der oligarchischen mitten inne stehet, und einen aus beiden zusammengesezten Charakter erhält. Die Regenten werden geehret, sie beschäftigen sich blos mit dem Kriegswesen, entziehen sich dem Ackerbau und den Gewerben, ob sie gleich das Geld lieben, und große Güter zu gewinnen suchen; sie sind karg mit dem Ihrigen, verschwenderisch mit dem Fremden; im Verborgenen scheuen sie sich nicht, ihren Lüsten nachzuhängen. Der Kriegsstand ist der geehrteste, Weisheit und Kultur des Geistes wenig geachtet. Gymnastik wird der Gelehrsamkeit vorgezogen. Kriegerischer Stolz und Ehrgeiz ist der herrschende Charakter dieser Regierung.[52])

Der Charakter des Einzelnen entspricht dem öffentlichen Geiste. Ehrgeiz, Starrsinn, Mangel an Bildung des Geistes und an Kenntnissen, verbunden mit Schätzung der Gelehrsamkeit, ein unruhiges Streben zu herrschen, nicht durch Ueberlegenheit des Geistes, nicht durch Beredsamkeit, sondern durch Körperkraft und kriegerische Thaten; Neigung zur Gymnastik und Jagd sind die Hauptzüge dieses Charakters. In der Jugend verachtet er den Reichthum; je mehr er aber älter wird, desto mehr liebt er ihn, denn der eigennützige Trieb wird bei ihm nicht durch eine gebildete Vernunft beherrscht, welche die einzige sichere Stütze der Tugend ist. Dieser Charakter kann auf folgende Art entstehen. Wenn in einem schlecht verwalteten Staate ein braver Mann allen öffentlichen Geschäften und Ehrenstellen entsaget, und alle Vorzüge und Vortheile aufopfert, auch sogar alle Processe vermeidet, um in Ruhe leben zu können, und daher die Eitelkeit seines Weibes nicht befriediget, so wird diese gegen ihren Sohn klagen, daß ihr Mann nicht männlich denke und handle, sie nicht achte und ehre; die

52) de Republ. IV. S. 187—193.

die Sclaven, die es mit ihm gut zu meinen scheinen, werden ihm ähnliche Vorstellungen machen, und ihn, wenn er etwa Schulden hat, oder von andern gekränkt worden, vermahnen, einst mehr Mann zu sein, als sein Vater, und an allen seinen Feinden Rache zu nehmen. Wenn dieser dann siehet, daß diejenigen, welche ein ruhiges Leben führen, als einfältig verachtet, die ihnen entgegengesezten aber geehret und gelobet werden; wenn er diese beiden Lebensweisen und Maximen mit einander vergleichet; wenn er bald auf diese bald auf jene Seite hingezogen wird, indem sein Vater seine Vernunft zu verstärken, die übrigen hingegen nur seinem Gefühl und Begehrungsvermögen Nahrung zu geben suchen: so nimmt er eine Richtung, welche von beiden Extremen abstehet; und weil er kein böses Herz hat, sondern nur durch böse Gesellschaften verdorben ist, so übergiebt er dem Gefühlvermögen und dem Ehrtriebe die Regierung seines Lebens.[53])

Die Oligarchie ist diejenige Regierung, wo nur die Reichen regieren, wo eine bestimmte Größe des Vermögens Anspruch auf die öffentliche Verwaltung giebt, und die Armen von allem Antheil daran ausgeschlossen sind. Diese entstehet aus der Timokratie. Jeder sucht nehmlich seinen Schatz zu füllen, und neue Arten des Aufwands zu ersinnen. Die Gesetze, welche dagegen sind, werden von ihnen und ihren Weibern verdrehet und übertreten. Die Gewinnsucht verbreitet sich überall, und in dem Verhältnisse das Geld mehr geschäzt wird, verliert die Tugend an ihrer Achtung; der Reiche wird geehret, der Arme verachtet; alle öffentliche Aemter werden mit den Reichen besezt. Es wird endlich die Summe des Vermögens bestimmt, welche derjenige besitzen muß, der ein öffentliches Amt führen will. Diese Regierungsform

53) de Republ. VIII. S. 193 — 197.

form wird mit Gewalt der Waffen oder durch Furcht eingeführet. — Sie hat viele Fehler. Bei Besetzung der öffentlichen Aemter wird nicht auf Würde und Verdienst, sondern nur auf das Vermögen gesehen. Die Reichen machen einen besondern Staat, und die Armen wieder einen andern aus, welche beständig mit einander im Streite leben. Die Regenten können nicht einmal Krieg führen gegen auswärtige Feinde, denn sie müßten die Armen bewaffnen, die sie alsdann mehr zu fürchten hätten, als die Feinde. Keiner hat ein bestimmtes Amt und Geschäft, sondern einige sind Güterbesitzer, Kapitalisten, und thun zugleich Kriegsdienste; andere dürfen ihr ganzes Vermögen durchbringen oder veräußern, und als Bürger leben, ohne ein Handwerk oder ein anderes Gewerbe zu treiben. In dem ganzen Staate findet man nur zwei Klassen von Menschen, Reiche und Arme. Die Reichen sind das, was die faulen Hummeln in einem Bienenstocke; sie gehen nur darauf aus, wie sie rauben und verschwenden können; ihre Verschwendungen sind so beschaffen, daß sie nicht das geringste zum Besten des Staates beitragen. Einige von diesen Hummeln haben keinen Stachel, und diese werden zulezt arm; einige hingegen haben schreckliche Stacheln, und das sind alle Schurken und Betrüger. Der größte Theil der Armen bestehet ebenfalls aus solchen mit Stacheln versehenen Hummeln.[54])

Der Charakter des Bürgers in einem oligarchischen Staate entstehet auf folgende Art. In der Tugend ahmet er seinen Vater, dessen Hauptzug Ehrgeiz ist, nach. Wenn diesen aber unverhofft das Unglück verfolgt, wenn er sein Vermögen einbüßt, wenn er wegen seiner geführten Bedienungen vor Gericht gefodert, durch Chicanen zum Tode oder zu einer Geldstrafe verurtheilt, oder für ehrlos erkläret wird, dann stößt sein Sohn aus

Furcht

54) de Republ. VIII. S. 197 — 202.

Furcht vor Armuth den Ehrgeiz vom Throne, und sezt Eigennutz und Gewinnsucht darauf; er fängt an karg zu leben und zu arbeiten, um reich zu werden; die Armuth hat ihn erniedriget; seine Denkungsart ist klein und sclavisch; sein Verstand darf auf nichts als auf Vergrößerung des Vermögens sinnen, und dem Gefühlvermögen keinen andern Gegenstand des Lebens, der Ehre und der Nacheiferung vorhalten, als Reichthum und reiche Leute. Er liebt also das Geld über alles, fürchtet jeden pflichtmäßigen Aufwand, lebt karg und filzig; die Kultur des Geistes achtet er für nichts. Habsucht ist sein blinder Führer. In seinem ungebildeten Gemüthe entstehen lauter Hummelsbegierden, welche theils bettelnd, theils gewaltthätig sind. Er scheuet sich nicht, andere zu bevortheilen, vorzüglich Mündel, und überhaupt wo er es ungestraft oder heimlich thun kann. In dem Handel und Wandel stehet er in dem Rufe eines Gerechtigkeit liebenden und billigen Mannes, weil er da seine eigennützigen Begierden zurückhält, nicht aus innerer Ueberzeugung, daß es Recht sei, sondern aus Zwang und Furcht vor Strafen und Verlust. Er mag also für einen noch so guten Mann gelten, und seine Begierden noch so sehr unterdrücken, so ist er doch nicht ohne innern Aufruhr und Streit, denn es fehlt ihm die wahre Tugend eines mit sich selbst vollkommen einigen und übereinstimmigen Gemüthes.[55]).

Aus der Oligarchie entstehet die Demokratie durch die unmäßige Begierde nach Reichthum. Die Regenten in jenem Staate, die Reichen, verbieten nicht den Luxus und die Verschwendungen der Jünglinge, damit sie durch Ankauf und Wucher immer reicher werden. Es ist überhaupt nicht möglich, daß Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und gute Erziehung da gefunden werde,

55) de Republ. VIII. S. 202 — 206.

wo der Reichthum über alles geschäzt wird. Eine nothwendige Folge davon ist, daß Jünglinge aus guten Familien verschuldet werden, in Verachtung kommen, ihre Gläubiger hassen, und denen nachstellen, welche ihre Güter besitzen; kurz sie werden unruhige Köpfe und stachlichte Hummeln. Die Regenten drücken dazu die Augen zu, machen keine Gesetze dagegen; ihre eignen Kinder lassen sie in einer schwelgerischen und weichlichen Lebensart aufwachsen, in welcher weder ihr Geist noch ihr Körper beschäftiget wird; sie werden daher zu jeder Arbeit, Anstrengung, Entbehrung und Selbstbesiegung unfähig. So wird also von Reichen und Armen Tugend und Bildung des Geistes vernachlässiget. Außerdem entstehet eine große Verschiedenheit zwischen beiden Klassen von Menschen. Die Reichen sind entnervt, weichlich, kraftlos; die Armen stark, abgehärtet, unternehmend. Die Armen machen endlich bei verschiedenen Gelegenheiten die Bemerkung, daß die Reichen nichtswürdig und nur halbe Männer sind, und daß sie nur ihre eigne Muthlosigkeit reich gemacht hat. Die Reichen werden also von einzelnen verachtet, die Verachtung verbreitet sich weiter; zulezt entstehet eine Empörung unter beiden Klassen, zumal wenn eine äußere Veranlassung dazu kommt, oder die eine Parthie von Aussen Unterstützung zu erwarten hat. Wenn die Parthie der Armen obsieget, wenn, nachdem die Reichen vertrieben oder hingerichtet worden, allen und jeden ohne Unterschied gleicher Antheil an der Regierung und den Staatsämtern eingeräumt wird, und die Wahl der Magistrate durch das Loos geschiehet, dann hat sich der Staat zur Demokratie umgebildet.[56])

Der Hauptcharakter der Demokratie ist Freiheit, Dreustigkeit, Unbeschränktheit der Willkühr. Jeder

56) de Republ. VIII. S. 207 — 210.

der Bürger hat das Recht, sich eine Lebensweise zu wählen, welche ihm nur immer gefällt. Daher enthält ein demokratischer Staat die größte Mannichfaltigkeit von verschiedenen Sitten und Charakteren, auch alle Regierungsformen. Jeder Zwang, jede gesezliche Ordnung ist verbannt. Es ist jedem unverwehrt, ein Staatsamt nicht zu übernehmen, wenn er Fähigkeit dazu hat, oder das Staatsruder zu regieren, wenn es die Gesetze verbieten, in Ruhe zu leben, wenn andere in Krieg verwickelt sind, oder Krieg anzufangen, wenn andere des Friedens genießen. Die Gültigkeit eines richterlichen Ausspruchs hängt davon ab, ob sich der Verurtheilte demselben unterwerfen will. Man weiß Fälle, daß die zum Tode Veurtheilten oder Verbannten öffentlich und frei herum giengen, als wenn die andern keine Augen für sie hätten. Wenn Staatsämter besezt werden, so achtet man nicht darauf, ob die Candidaten nach richtigen Grundsätzen erzogen sind, und einen sittlichen Charakter besitzen; es ist genug, wenn sie sich für Volksfreunde ausgeben. Noch ein Fehler ist es, daß allen Bürgern, wenn sie auch noch so ungleich und verschieden sind, ein gleicher Antheil an der Regierung zugestanden wird. Diese Regierungsart ist nun zwar bei dem Volke beliebt, aber sie ist darum nicht weniger veränderlich und anarchisch. Ungeachtet der herrschenden Freiheit darf es doch niemand wagen, über die Verfassung und ihre Mängel frei zu urtheilen, wenn er sich nicht in die größte Gefahr stürzen will.[57])

Die demokratische Denkungsart entstehet auf folgende Art. Es giebt in den Menschen nothwendige und nicht nothwendige Begierden. (Man s. 3. Band S. 225.) Man kann auch jene ökonomische (χρηματιστικαι), weil die Befriedigung derselben nützliche Betriebsamkeit nicht

57) de Republic. VIII. S. 210—213.

hindert, sondern vielmehr befördert, diese hingegen verschwenderische (ἀναλωτικαὶ) nennen. Der karge oligarchische Bürger läßt sich von jenen, der faule verschwenderische (wir haben ihn die Hummel genennt) von diesen beherrschen. Wenn ein Jüngling, der sehr kärglich und ohne Geistesbildung auferzogen worden, die Wollust der nicht nothwendigen Begierden gekostet hat, und mit Menschen umgehet, welche sich diesen schwelgerischen Genuß verschaffen können, so fängt eine Revolution in seinem Innern an. Die verführerischen Beispiele erwecken ähnliche Begierden, die Vorstellungen und Ermahnungen seines Vaters und anderer suchen die oligarchische Denkungsart zu befestigen; es entstehet ein Aufruhr und Widerstreit zwischen seinen Begierden. Wenn noch ein Ueberrest von Schaamgefühl vorhanden ist, so werden die schwelgerischen einigemal überwunden; bald vereinigen sich aber mit den geschlagenen verwandte, welche durch die fehlerhafte Erziehung zu stark worden sind, und erzeugen eine große Mannichfaltigkeit von Begierden, welche endlich die Hauptfeste der Seele, die von keinen guten Maximen, richtigen Grundsätzen und Kenntnissen bewacht wird, einnehmen, und mit den falschen Begriffen und Vorurtheilen, die zugleich mit eindringen, verschließen sie jeder Warnung und Vorstellung, jedem Versuche, dem bessern Theile zu Hülfe zu kommen, den Zugang. Jezt heißt das Schaamgefühl, Einfalt; Selbstbeherrschung, Unmännlichkeit; Einschränkung des Aufwands, bäurische Lebensart und Verletzung des Wohlstandes. Von allem diesem wird die Seele gereiniget, und nun ziehen Zügellosigkeit, Muthwille, Schwelgerei, Unverschämtheit mit festlichem Pomp in die verlassene Burg ein. Muthwille (ὕβρις) heißt aber nun feine Erziehung, guter Ton (παιδευσις); Zügellosigkeit (ἀναρχια), Freiheit; Schwelgerei (ἁβροτια), mit Geschmack verbundene Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια); Unverschämtheit (ἀναιδεια), männliche Den-

Denkungsart (ἀνδρία). Der Charakter eines solchen Menschen ist also Zügellosigkeit der Begierden; man findet keinen festen Lebensplan, keine bestimmte Ordnung; er läßt sich von jeder aufsteigenden Begierde leiten und regieren. Bald ist er nüchtern und mäßig, bald schwelgerisch; bald faul, bald thätig; jezt beschäftiget er sich mit der Philosophie, jezt mit der Politik; er redet und handelt ohne Grundsätze. Dieses ist das freie von vielen so glückselig gepriesene Leben.[58])

Die tyrannische Regierungsform (τυραννις) entstehet beinahe auf eben die Weise aus der Demokratie, wie diese aus der Oligarchie. In der Oligarchie wird der Reichthum, in der Demokratie die Freiheit als das höchste Gut über alles gesezt; das unmäßige Streben nach beiden richtet sowohl diese als jene zu Grunde. Wenn nehmlich in einem vor Freiheit schwindelnden Staate die Regenten etwas strenge sind, und nicht den Zügel ganz und gar schießen lassen, so werden sie als heimliche Feinde der Freiheit bestraft; die Bürger, die ihnen Gehorsam leisten, als sclavische Menschen verachtet. Man lobt und ehret Regenten, welche den Unterthanen, und Unterthanen, welche den Regenten ähnlich sind. Dieses Streben nach Freiheit und Gleichheit greift weiter um sich, und dringt auch in die engsten Familienverhältnisse ein. Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Greise und Jünglinge, Männer und Weiber werden in das Verhältniß der Gleichheit gesezt; Väter und Lehrer müssen sich vor den Söhnen und Schülern fürchten, und ihnen schmeicheln, diese verlieren gegen jene alle Ehrfurcht und Achtung. Es kommt zulezt dahin, daß kein Gesetz mehr für gültig geachtet wird, damit auch nicht der geringste Schein von Unterwürfigkeit übrig bleibe. Dieß ist die erste Quelle einer neuen Revolution. Denn so

58) de Republic. VIII. S. 213 — 220.

wie jede Uebertreibung von einem Extrem zum andern überzugehen pfleget, so kann auch diese schrankenlose Freiheit nicht anders als mit einem unbeschränkten Despotismus endigen.[59])

Die Hauptursache alles Unglücks ist eigentlich die Menge von faulen, verschwenderischen und unternehmenden Menschen, oder Hummeln mit und ohne Stacheln. Sie sind das Verderben jeder Staatsverfassung, so wie Schleim und Galle des Körpers; und jeder Arzt und Gesetzgeber muß dahin arbeiten, das Entstehen derselben zu verhüten, oder wenn sie schon entstanden sind, sie auszurotten. Diese Klasse von Menschen ist nicht weniger zahlreich in der Demokratie, als in der Oligarchie aber weit mächtiger, unternehmender, und geehrter. Denn in der Demokratie hat sie fast die ganze Regierung in Händen. Die fähigsten und scharfsehendsten Köpfe von ihnen sind die Volksredner und Ausführer der Beschlüsse; die übrigen unterstützen sie durch ihr Geschrei und ihre Arme. Eine zweite Klasse machen die Reichen aus, die keine so unruhigen Begierden haben, und das Honig für jene räuberischen Hummeln sammeln. Die dritte Klasse bestehet aus dem gemeinen Volke, welches wenig besitzt, von seiner Händearbeit lebet, und sich um öffentliche Angelegenheiten nicht viel bekümmert. In den allgemeinen Versammlungen ist sie die zahlreichste und mächtigste Parthie; sie hat aber eben nicht vielelust, Theil daran zu nehmen, wenn nicht etwas dabei zu gewinnen ist. Dafür sorgen aber auch die Vorsteher des Volks, indem sie die Begüterten plündern einen Theil ihres Vermögens unter das Volk theilen, den besten aber für sich behalten. Damit es an einem Vorwande nicht fehle, werden die Reichen beschuldiget, daß sie gegen die Freiheit des Volks Plane machen, und oligarchisch gesinnt

59) de Republic. VIII. S. 220—225.

sinnt sind. Nothwendig müssen sich diese durch Worte und Handlungen vertheidigen; wenn sie aber endlich sehen, daß das Volk geneigt ist, ungerecht gegen sie zu handeln, nicht mit Vorsatz, sondern aus Unwissenheit, und weil es von den Volksführern verblendet ist, so sind sie genöthiget, auf eine Revolution zu denken, welches ihnen vorher nicht in den Sinn gekommen war. Es ist ein Gift, welches jene Hummeln durch ihren Stich erst beibringen. Es entstehet nun eine ganze Reihe von Anklagen und Processen; das Volk wählt sich in dieser Lage einen Vorsteher, um über sein Interesse zu wachen, und lassen ihn groß und mächtig werden. Aus einem solchen Vorsteher aber kann leicht ein Despot werden. Wenn er nehmlich kein moralischer Mann ist, die Gunst des Volks besizt, daß es seinen Willen blindlings befolgt; wenn er seine Gewalt mißbrauchet, Unschuldige vor Gerichte bringet und verurtheilen, hinrichten und vertreiben läßt, neue Vertheilungen der Ländereien und Vernichtung aller Schuldforderungen in Vorschlag bringet, so muß er nothwendig entweder von den Feinden, die er sich durch das alles macht, aufgerieben, oder aus einem Menschen in einen Wolf verwandelt werden. Wird er von diesen verjagt und er kommt wieder zurück, so wird er ein Usurpateur. Gelingt das seinen Feinden nicht, und sie suchen ihn heimlich aus dem Wege zu räumen, so verlangt er von dem Volke eine Leibwache. Erhält er diese, so hat er erreicht, was er wünschte; alle Gewalt ist in seinen Händen, die Wohlhabenden fliehen, die Zurückbleibenden werden hingerichtet, und so ist er nun unumschränkter Herrscher und Despot.[60])

In den ersten Tagen seiner Regierung ist der Despot freundlich und gütig, lächelt jeden an, der ihm begegnet, erklärt, daß er kein Despot sein wolle, macht

60) de Republ. VIII. S. 225 — 230.

öffentlich und privatim große Versprechungen, tilgt die Schulden des Volks, und vertheilt unter dasselbe und seine Freunde die Ländereien. Wenn er sich vor seinen äußern Feinden theils durch Vergleiche theils durch die Waffen Ruhe verschaft hat, so erregt er immer neue Kriege, damit das Volk unaufhörlich eines Anführers bedürftig sei, und durch Kriegssteuern erschöpft, bei dürftigem Auskommen nicht die Kraft habe, ihm nachzustellen. Durch die Kriege erhält er noch einen Vortheil, indem er diejenigen Männer, denen er einen freien Sinn zutrauet, gegen die Feinde stellen, und so ihrer los werden kann. Auch selbst seine Freunde, die ihm zum Thron verholfen haben, wenn sie eine zu kühne Sprache führen, und wenn sonst noch einige reich, tapfer, klug und von hohem Geiste sind, laden seine Feindschaft auf sich, und er reiniget von allen diesen den Staat, wie der Arzt den Körper, nur aber nach entgegengesezten Maximen. Denn dieser führt das Schlechtere aus, jener das Bessere, und läßt das Schlechtere zurück. Sein Schicksal ist, mit den schlechtesten Menschen und selbst von diesen gehaßt zu leben, oder gar von ihnen hingerichtet zu werden. Zu seiner Sicherheit muß er Miethsoldaten annehmen, und Sclaven zu seinen Trabanten machen, und zu ihrem Unterhalte die Schätze des Staates plündern, und Auflagen machen. Zu spät gehen dem Volke die Augen auf, es haßt und verwünscht ihn, und sucht seiner los zu werden. Der Despot aber behauptet seine Gewalt mit den Waffen auch gegen diejenigen, die ihn erst dazu gemacht haben. Ein bürgerlicher Krieg ist wieder unvermeidlich.[61])

Die Entstehungsart eines despotischen Mannes ist nicht verschieden von der eines demokratischen. Auch bei diesem werden alle Begierden, vorzüglich die nicht noth-

61) de Republic. VIII. S. 230—236.

nothwendigen, und unter diesen vorzüglich die unmoralischen (deren es in jedem Menschen giebt, nur daß sie bei einigen durch die Vernunft beherrscht werden) geweckt und aufgeregt, und durch äußere Begünstigungen genährt und gestärkt, daß sie zu mächtigen Leidenschaften heranwachsen, z. B. Betrunkenheit, Wollust. Diesen Leidenschaften wird alle Befriedigung gegeben, alles aufgeopfert; wenn nun das eigne Vermögen bald verschwelgt ist, und die herrschende Sinnlichkeit unwiderstehlich auf Befriedigung dringet, so fodert er von seinen Eltern Geld; wird es ihm verweigert, so entwendet er es heimlich, oder raubt es öffentlich, scheuet sich auch nicht, Vater und Mutter einer Buhldirne wegen zu mißhandeln; wenn das väterliche Vermögen aufgezehret ist, so greift er öffentlich oder heimlich fremdes Eigenthum an, raubt, plündert und mordet, um seine tyrannischen Leidenschaften zu befriedigen. Kurz ein solcher Mensch erstickt alles Gefühl für Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Freiheit und Freundschaft. Gelingt es ihm endlich durch Hülfe anderer ihm gleich gesinnter, die oberste Gewalt an sich zu reißen, dann wird er eine Pest des Staates und der Menschheit.[62])

Die Vergleichung und Schätzung der verschiedenen Staatsverfassungen und Regierungsformen kann aus verschiedenen Gesichtspunkten angestellt werden. Erstlich in Rücksicht auf das Beste des Staats und der Glückseligkeit der einzelnen Bürger. Diese Beurtheilung gründet sich auf folgende Sätze. Von dem Grad der Sittlichkeit hängt der Grad der Glückseligkeit ab. Die Sittlichkeit und die Glückseligkeit eines Staates und eines einzelnen Menschen sind analog. Die höchste Glückseligkeit wird also in demjenigen Staate gefunden, der nach moralischen Principien organisirt und

62) de Republic. IX. S. 237 — 248.

und regieret wird, das größte Elend in dem entgegengesezten. Die Glückseligkeit des Regenten stehet in gleichem Verhältniß mit der Glückseligkeit des Staats. Je weniger der Regent seine eigne und je mehr er die Glückseligkeit aller Staatsbürger suchet, d. i. je sittlicher er ist, desto glückseliger ist er.[63])

Nach diesen Grundsätzen ist ein despotischer Staat der unglücklichste. So wie der Despot ein Sclave seiner Sinnlichkeit ist, und wie das Edelste seines Gemüths dem Unedlen dienen muß, so ist auch in dem ganzen Staate mehr Sclaverei als Freiheit, mehr geistige Armuth als Reichthum anzutreffen. Alles menschliche Elend mit seinen Begleitern, Furcht, Seufzern, Klagen, Thränen blickt einem überall entgegen. — Der glücklichste Staat ist derjenige, wo ein oder mehrere Regenten nach den Gesetzen der Weisheit regieren, und alle Bürger und alle Stände ihre Pflichten erfüllen, und nur das sind, was sie sein sollen. Dieses ist der idealische Staat. Je mehr sich ein wirklicher demselben nähert, desto glücklicher ist er.[64])

Obgleich zwischen dem Ideal und den wirklichen Regierungsformen ein sehr großer Abstand ist, so hat doch eine von diesen Staatsverfassungen Vorzüge vor der andern. In der einen ist es erträglicher zu leben als in der andern. Eine durch gute Gesetze eingeschränkte Monarchie ist die beste, ohne Gesetze und Einschränkungen die schlimmste Staatsform. Denn die meisten Menschen lassen sich durch eine große Gewalt leicht verleiten, sich alles zu erlauben; und die Willkühr, welche durch keine

äußere

63) de Republic. IX. S. 248, 249. ὁ,τι πολις προς πολιν αρετη και ευδαιμονια, τυτο ανηρ προς ανδρα. S. 270. 271.

64) de Republ. IX. S. 248 — 257.

äußere Macht in Schranken gehalten wird, vergißt auch gewöhnlich das innere Gesetz, dem sie unterworfen sein sollte. Ist aber ein Monarch durch eine gute Gesetzgebung gebunden, und ist er selbst ein moralischer Mann, so kann er auch einen Staat durch gute Regierung um so mehr beglücken, je mehr Macht und Weisheit in einer Person vereiniget ist. Die Oligarchie, da die Staatsgewalt unter einige vertheilt ist, nimmt die mittlere Stelle zwischen der Monarchie und der Demokratie ein. Die Demokratie ist eine durchgängig schwache Regierung, die in Vergleichung mit andern weder viel Gutes noch viel Böses stiften kann, weil die Regierung zu sehr zerstückelt und unter zu viele vertheilt ist. Die Demokratie ist die schlechteste Staatsform, wenn in den andern Gesetze gelten, und die erträglichste, wenn die Gesetze nicht geachtet werden.[65])

Wenn man die Staatsformen in Ansehung des Zwecks des Staates, Freiheit, Einigkeit und Weisheit vergleichet, so ist eine gemischte Regierungsform, welche aus Monarchie und Demokratie bestehet, die vortheilhafteste. Von dieser Art war die Verfassung in Sparta.[66])

Wenn man endlich die Regierungsformen aus dem Gesichtspunkte betrachtet, in wiefern sie die Reformation und Umschaffung eines verderbten Staates befördern oder erschweren, so ist die monarchische am vortheilhaftesten. Denn der Regent darf nur selbst den Weg gehen, welchen die Bürger und der ganze Staat nehmen sollen; und er wird durch sein Beispiel, durch seine Urtheile, durch sein Lob und Tadel leicht diejenige Richtung dem Ganzen geben, welche er will, im Guten und im Bösen. Ist also der Regent nur jung, mit Fähigkeiten und Talenten versehen, und kein Sclave seiner Begier-

65) Politicus S. 99—101. de Legib. III. S. 135, 136. IV. S. 176, 177.

66) de Legib. III. S. 140, 141. IV. S. 178, 179.

Begierden, so ist eine Reformation ohne viele Mühe durchzusetzen, wenn er nur erst den Entschluß gefaßt hat, und er so glücklich ist, einen weisen Gesetzgeber zu finden.[67])

Dritter Abschnitt.

Von der Gesetzgebung.

Was ist ein Gesetz? Worin bestehet das Wesen eines Gesetzes, welches bei jedem Gesetz, insofern es ein Gesetz ist, vorhanden sein muß? Man fragt also nach der Idee oder Form eines Gesetzes überhaupt, wodurch alles, was gesetzlich angenommen ist, was die Gültigkeit eines Gesetzes erhalten hat, (νομιζομενα) bestimmt wird.[1])

Ein Gesetz ist kein Gegenstand der Empfindung, sondern des Verstandes; ein **Urtheil, wodurch etwas Objektives erkannt, bestimmt wird** (τε οντος εξευρεσις). Ein falsches Urtheil, welches keinen objectiven Gehalt hat, ist daher eigentlich kein Gesetz. — Jedes Gesetz muß als etwas **Achtungswürdiges, als ein Gut** gedacht werden. Denn durch die Befolgung des Gesetzes wird ein Mensch ein rechtlicher und gerechter Mensch. Nun ist aber Gerechtigkeit der Gegenstand der höchsten Achtung, so wie die Ungerechtigkeit der Gegenstand der höchsten Mißbilligung, und so wie die lezte die Bande aller menschlichen Gesellschaft auflöset und zernichtet,

67) de Legib. IV. S. 172 — 176.
1) Minos S. 124, 125.

so erhält sie jene in ihrem Bestehen. Das Gesetz ist also etwas Achtungswürdiges und ein Gut. Daher können nicht alle und jede politische Einrichtungen, nicht alle praktische Urtheile, die in einem Staate angenommen sind, schlechthin für Gesetze gelten, weil einige von ihnen falsch, andere wahr, einige gut, andere böse sind. — Da ein Gesetz nur ein praktisches wahres Urtheil ist, so müssen alle Gesetze, insofern sie Gesetze sind, übereinstimmen. Und so findet es sich auch wirklich. In allen Ländern ist man darin einverstanden, daß Recht Recht, Unrecht Unrecht; daß das Schöne schön, und das Gute gut ist, und niemand urtheilet, daß Recht Unrecht, und Unrecht Recht ist. Nur in der Bestimmung dessen, was recht oder unrecht ist, weichen die Menschen von einander ab, weil sie alle des Irrthums fähig sind, und nicht immer die Wahrheit treffen. So ist es auch mit den Künsten und Wissenschaften. Insofern die Aerzte eine wissenschaftliche Erkentniß besitzen, sind alle ihre Regeln einstimmig; sie weichen nur dann von einander ab, wenn sie von einem Objekte noch keine Wissenschaft haben.[2])

Es ist falsch, wenn man sagt, der allgemeine Gesichtspunkt der Gesetzgebung sei das Interesse der Regierung, oder derjenigen, welche an der Regierung Theil nehmen. Dieses ist freilich dasjenige, was gewöhnlich geschiehet. In jedem Staate beabsichtiget der Regent gemeiniglich nur seinen Vortheil, daß er für sich und seine Nachkommen die oberste Gewalt erhalte, befestige und erweitere; hierauf zwecken seine Verordnungen ab, welche er für Gesetze angesehen wissen will; was mit seinem Interesse übereinstimmt, das nennt er Recht, was demselben entgegen ist, Unrecht; die Handlungen, welche mit demselben streiten, bestraft er als ungerecht. Allein

2) Minos S. 125 — 133.

lein dieses sind im eigentlichen Sinne keine Gesetze, sondern willkührliche partheiische Verordnungen, welche zu keiner allgemeinen Gesetzgebung taugen.[3]) Man findet noch andere Gesichtspunkte, auf welche sich die Gesetze in den Staaten beziehen, welche aber eben so wenig zu einem allgemeinen Princip der Gesetzgebung taugen. In dem einen Staate zwecken die Gesetze auf den Erwerb und das Reichwerden, in einem andern auf Freiheit, in diesem auf eigne Freiheit und Unterjochung anderer, in jenem auf alles dieses zusammengenommen ab, ohne daß ein höchster Zweck bestimmt ist, welchem alle übrigen untergeordnet sind.[4]) Wir wollen den Fall setzen, daß in einem Staate die Gesetze auf den Krieg gehen, so muß man einen Krieg aller gegen alle voraussetzen und annehmen, daß nicht nur Staaten mit Staaten, sondern auch Städte mit Städten, Dörfer mit Dörfern, ein Mensch mit jedem andern in natürlicher Feindschaft leben. Wenn auch dieses wäre, so könnte doch Krieg nicht oberster Zweck sein, weil kein Mensch den Krieg an sich für ein Gut, sondern für ein Uebel hält. Auch könnte kein Staat, der selbst durch innerlichen Krieg und Aufruhr zerrüttet würde, mit den Feinden außer dem Staate Krieg führen. Krieg ist also nicht Zweck sondern nur ein Mittel zur Erhaltung des Friedens, und die Gesetzgebung kann also nicht auf den Frieden um des Kriegs, sondern auf den Krieg um des Friedens willen, ihr Augenmerk richten.[5])

Ein Gesetz muß weder den Vortheil noch den Nachtheil des Einzelnen, sondern das allgemeine Beste eines Ganzes, an welchem jedes Individuum gleichen Antheil nimmt, beabsichtigen, das heißt, es muß die Vereinigung zur bürgerlichen Gesellschaft möglich machen.

3) de Legib. IV. S. 181 — 183.
4) de Legib. XII. S. 220.
5) de Legib. I. S. 7 — 13.

machen.[6]) In jedem Menschen ist ein Trieb, der auf Befriedigung der Begierden gehet, und durch denselben ist er ein eigennütziges Wesen, das blos auf sich selbst und seinen Vortheil siehet. Wenn dieser Eigennutz zur obersten Maxime erhoben, und ihm die Maxime Recht zu thun untergeordnet wird, so ist keine Vereinigung möglich. Daher macht die sinnliche Natur des Menschen Gesetze nothwendig; denn theils weiß der Mensch nicht, was als Bedingung zur bürgerlichen Vereinigung nothwendig ist, theils hat er nicht allezeit den Willen, seinen Beitrag zum allgemeinen Besten zu geben. Hätte ein Mensch die gehörige Erkenntniß davon und den zureichend guten Willen, so würde er keiner Gesetze bedürfen. Da aber die menschliche Natur nicht so vollkommen ist, so würden die Menschen ohne Gesetze nicht besser als wilde Thiere sein.[7])

Der eigennützige Trieb muß also eingeschränkt werden. Dieses geschiehet durch die Vernunft. Die Vernunft ist also die Quelle und das Princip der Gesetzgebung, indem sie bestimmt, was recht, gut und heilsam, nicht für diesen oder jenen, sondern für alle überhaupt ist.

6) Epistol. VII. S. 120, 121. θειναι νομους, μητε νικησασι μητε νικηθεισι νεμειν πλεον, το δε ισον και κοινον πασῃ τῃ πολει. de Legib. IV. S. 183. τουτας δητα φαμεν ἡμεις νυν ου' ειναι πολιτειας, ου' ορθους νομους, ὁσοι μη ξυμπασης της πολεως ἑνεκα του κοινου ετεθησαν.

7) de Legib. IX. S. 47, 48. ὡς αρα νομους ανθρωποις αναγκαιον τιθεσθαι, και ζῃν κατα νομους, ἡ μηδεν διαφερειν των παντη αγριωτατων θηριων. ἡ δε αιτια τουτων ἡδε, ὁτι φυσις ανθρωπων ουδενος ἱκανη φυεται, ὡστε γνωναι τε τα συμφεροντα ανθρωποις εις πολιτειαν, και, γνουσα το βελτιστον, αει δυνασθαι τε και εθελειν πραττειν. — αλλ' επι πλεονεξιαν και ἰδιοπραγιαν ἡ θνητη φυσις αυτον ὁρμησει αει, φευγουσα μεν αλογως την λυπην, διωκουσα δε την ἡδονην· του δε δικαιοτερου τε και αμεινονος επιπροσθεν αμφω τουτω συνησεται. de Legib. I. S. 46.

ist. Wenn das Urtheil der Vernunft von dem was Recht und Gut ist, zur allgemeinen Vorschrift und Maxime der bürgerlichen Gesellschaft wird, nach welcher sie sowohl als die einzelnen Bürger ihr Betragen gegen einander und gegen andere Staaten und Bürger einzurichten haben, so ist das ein Gesetz.[8])

Man siehet daraus, daß Plato von den positiven Gesetzen ausging, und ein absolutes Gesetz aufsuchte, welchem die positiven untergeordnet werden müssen. Denn bei allen positiven Gesetzen ist noch immer die Frage, ob sie recht sind; welche nur dadurch beantwortet werden kann, wenn sie nach einem Gesetz beurtheilet werden, welches selbst das Princip alles Rechtverhaltens ist. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz: handle nach Vorschrift der Vernunft, aus welchem Plato das Princip aller politischen Gesetze ableitet. Denn die Vernunft ist das gesetzgebende Vermögen in dem Menschen, und auch selbst das oberste Gesetz, welchem sowohl die Handlungen in moralischer als die Gesetze in politischer Rücksicht gemäß sein müssen.[9]) Da nun Gott der Gesetzgeber des Sittengesetzes und das Ideal der Sittlichkeit ist, so ist Gott eigentlich in jedem guten Staate, durch die Vernunft das oberste Gesetz. Jeder Staat ist glücklich, wo die-

8) de Legib. I. S. 45. ταυτην δ' ειναι την τυ λογισμυ αγωγην χρυσην και ιεραν της πολεως κοινον νομον επικαλυμενον. IV. S. 181. Minos S. 138. ηκυν και εν τοις συγγραμμασι τοις περι των δικαιων και αδικων, και ὁλως περι πολεως διακοσμησεως τε και περι τυ, ὡς χρη πολιν διοικειν, το μεν ορθον νομος εςι βασιλικος.

9) de Legib. I. S. 46. και ὁτι πολιν και ιδιωτην, τον μεν λογον αληθη λαβοντα εν ἑαυτω περι των ἑλξεων τυτων, τυτω ἑπομενον δει ζην· πολιν δε, η παρα θεων τινως, η παρα τυτυ τυ γνοντος ταυτα λογον παραλαβυσαν, νομον θεμενην, ἁυτη τε ὁμιλειν και ταις αλλαις πολεσιν.

dieses Gesetz, nicht aber menschliche Willkühr, allgemein geltend ist.[10])

Das Princip der Gesetzgebung ist also Vernunft, und der oberste Zweck derselben ist Sittlichkeit und gesammte Tugend. Der Gesetzgeber muß darauf seine Sorgfalt richten, daß nicht etwa eine Vollkommenheit des menschlichen Geistes zum Nachtheil der andern, sondern alle gleichmäßig unter der freien Thätigkeit der Vernunft befördert werden; daß Tapferkeit und Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit in unzertrennlichem Zusammenhange sich verbreite; daß die Herrschaft der Sinnlichkeit eingeschränkt und der Vernunft unterworfen werde. Er muß richtige Begriffe von den Gütern und ihrer richtigen Unterordnung besitzen, und sie allgemeiner machen; er muß lehren, die Vollkommenheit der Seele, die Tugend für das höchste Gut zu halten, und diesem die Vollkommenheit des Körpers und des äußern Zustandes unterzuordnen. Nächst diesen muß er Gesetze für die eheliche Gesellschaft und die gute Erziehung der Kinder geben, Verordnungen über den Vermögenszustand und den Aufwand machen; bestimmen, was in den Verträgen, Verbindungen und Verhältnissen gegen andere Recht und Unrecht ist; Belohnungen für die guten und gehorsamen Bürger, Strafen für die ungehorsamen bestimmen; und anordnen, wie es mit der Beerdigung der Verstorbenen gehalten werden soll. Zulezt muß er noch Männer bilden, welche über die Beobachtung der Gesetze halten, und nach eben denselben Grundsätzen verfahren, damit durch die Vernunft Einheit und Zusammenhang erhalten werde,

10) de Legib. IV. S. 179, 180. λεγει δη και νυν ὅτος ὁ λογος αληθειᾳ χρωμενος, ὡς ὁσων αν πολεων μη θεος αλλα τις αρχη θνητος, ουκ εστι κακων αυτοις ουδε πονων ανα-φυξις. de Republ. VII. S. 133.

indem sie alle Richtungen und Gesichtspunkte auf Weisheit und Gerechtigkeit vereiniget.")

Es scheint, als wenn Plato die Grenzen der Gesetzgebung verkannt, und ihr einen zu großen Umfang gegeben hätte. Dieser Irrthum war auch leicht möglich. Indem er die positive Gesetzgebung dem Princip der innern absoluten Gesetzgebung unterordnete, und das Sittengesetz als die unveränderliche Norm derselben aufstellte, so konnte er leicht auf den Gedanken verleitet werden, die innern pflichtmäßigen Handlungen gehörten auch mit in das Gebiet der äußern Gesetzgebung, und das innere Gesetz freier Handlungen müsse von dem Gesetzgeber in der bürgerlichen Gesellschaft promulgiret und zur allgemeinen Befolgung vorgestellt werden. Von dem lezten war er wirklich überzeugt, aber so, daß er dabei den Unterschied zwischen der Moral und Politik nicht ganz und gar verkannte. Es war für ihn ausgemacht, daß die Erkenntniß der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen, die einzige sichere Grundlage der Gesetzgebung sei; daß nur derjenige, der den Willen hat, sie zu befolgen, den bürgerlichen Gesetzen willigen Gehorsam leisten könne; daß, wo die moralische Bildung fehlet, gute Gesetze ohne Einfluß sind; daß daher auch die Erziehung dem Gesetzgeber vorarbeiten, und die Gemüther für alles Gute empfänglich machen müsse; daß, wenn die häusliche Erziehung den Grundsätzen des Gesetzgebers widerspricht, alle Gesetze vergeblich sind.[12])

Dem

11) de Legib. I. S. 17—20.

12) de Republ. IV. S. 334, 335. de Legib. VII. S. 330. 320, 324. τα των δεσποτων τε και ελευθερων εν ταις πολεσιν ηθη, ταχ' αν ακουσαντα εις συννοιαν αφικοιτ' αν την ορθην, ὅτι χωρις της ιδιας διοικησεως εν ταις πολεσιν ορθως γιγνομενης ματην αν τα κοινα τις οιοιτο ἐξειν τινα βεβαιοτητα θεσεως νομων. και ταυτα εννοων αυτος νομοις αν τοις νυν ρηθεισι χρωτο· και χρωμενος ευ, την τε οικιαν

Dem ungeachtet schließt Plato alles, was zur Moral und Erziehung gehöret, von dem Gebiete der Gesetzgebung im strengen Sinne aus. Von den Regeln der Erziehung sagt er es ausdrücklich, daß es unschicklich und unstatthaft sein würde, die so mannichfaltigen kleinen und doch nicht unwichtigen Gegenstände der häuslichen Erziehung bestimmten Gesetzen und Strafen zu unterwerfen; und er befürchtet mit Recht noch überdieß den Nachtheil, daß auch die übrigen Gesetze in Verachtung kommen würden, da diese gewiß oft und im Verborgenen übertreten werden könnten. Aus dem Grunde hält er es für rathsamer, daß der Gesetzgeber das Nöthige über die Erziehung bekannt mache, doch nicht als Gesetz, sondern nur als Belehrung und Ermahnung.[13]) Eben dieses gilt auch von den moralischen Gesinnungen, von den Pflichten gegen sich und andere, von der Religion und überhaupt von der moralischen Gesinnung. Alles dieses, sagt er, läßt sich nicht unter der Form eines Gesetzes vortragen, wahrscheinlich weil es unschicklich sein würde, den Geboten, welche uns die Vernunft auferlegt, deren Verbindlichkeit jeder in seinem eignen Bewußtsein anerkennet (daher sie auch der Grieche innere Gesetze, αγραφα νομιμα nennt) durch äußere Promulgation erst Gesetzeskraft geben zu wollen.[14]). Weil

κιαν και πολιν ἐμα την αὐτυ διοικων ευδαιμονοι. Politicus S. 114.

13) de Legib. VII. S. 320. και γαρ δια σμικροτητα αυτων και πυκνοτητα επιζημια τιθεντα ποιειν νομυς, απρεπες ἀμα και ασχημον. διαφθειρει δε και τυς γραφη τεθεντας νομυς, εν τοις σμικροις και πυκνοις εθιζθεντων των ανθρωπων παρανομειν. S. 324, 330.

14) de Legib. VII. S. 330. ὁτι ταυτ' εξι παντα, ὁσα νυν διεξερχομεθα, τα καλυμενα ὑπο των πολλων αγραφα νομιμα· και ὑς πατριυς νομυς επονομαζυσιν, υκ αλλα εστιν ἡ τα τοιαυτα ξυμπαντα. και ετι γε ὁ νυν δη λογος ἡμιν επιχυθεις, ὡς υτε νομυς δει προσαγορευειν αυτα, υτε αρ-

ρητα

aber von der Ueberzeugung der moralischen Wahrheiten der Gehorsam gegen gute bürgerliche Gesetze abhängt, so soll dem Gesetzbuche eines Staates die Vorstellung der vornehmsten Pflichten gegen sich, gegen andere und gegen Gott als Einleitung vorausgeschickt werden.[15]) Nächstdem bleibt Tugend und Glückseligkeit immer der erste Gesichtspunkt bei der Gesetzgebung; der lezte Zweck, worauf alle Gesetze, Verordnungen und Einrichtungen sich beziehen müssen.[16])

Diese Grenzen hat Plato auch in seinem Werke über die Gesetze größtentheils beobachtet. Keine eigentliche moralische Pflicht wird geboten, keine Uebertretung derselben verboten, als Gegenstand äußerer Zwangsgesetze. Doch gilt dieß mit einiger Einschränkung. Einige Gegenstände der angewandten Moral macht er zugleich zu Gegenständen der äußern Gesetzgebung, z. B. das Verhalten in Ansehung des Geschlechtstriebes, daß jeder zur Fortpflanzung des Geschlechts von dem dreißigsten bis zum fünf und dreißigsten Jahre heirathen soll, wenn er nicht eine Geldstrafe und Schande auf sich laden will.[17]) Zweitens, wenn die Verletzungen der Pflichten mit Verletzung der äußern Rechte verknüpft sind, so werden sie als bürgerliche Verbrechen betrachtet und bestrafet. Hieher gehören alle Kriminalgesetze, welche vorzüglich den Inhalt des neunten und eilften Buches seiner Gesetze ausmachen.

ϛητα εϰν, ειρηται ϰαλως. δεϛμοι γαρ ὕτοι πασης εισι πολιτειας, μεταξυ παντων ονΤες των εν γραμμασι τεθεντων τε ϰαι ϰειμενων, ϰαι των ετι τεθησομενων, ατεχνως οἱον πατρια ϰαι παντα πασιν αρχαια νομιμα· ἁ ϰαλως μεν τεθεντα ϰαι εθιϛθεντα πασῃ σωτηρια περιϰαλυψαντα εχει τους τοτε γραφεντας νομους.

15) de Legib. IV. S. 199 — 201. V. S. 210. 219.

16) de Legib. VI. S. 288. III. S. 129. VII. S. 330, 331. Epistola VIII, S. 159, 160.

17) de Legib. IV. S. 195, 196.

machen. Drittens. In einem Punkte entfernt sich Plato von jenen Grenzen am weitesten, wenn er die Ueberzeugung von Gottes Dasein, Vorsehung und Heiligkeit als Gegenstände der Politik betrachtet, und diejenigen zur Strafe gezogen wissen will, welche diese Religionswahrheiten leugnen[18]). Wenn gleich Plato diese Irrthümer aus dem Gesichtspunkte betrachtet, insofern sie für die Moralität der Mitbürger nachtheilig sind, so hat er doch dabei die Grenzen der Politik verkannt, welche es nur mit den äußern Handlungen, nicht mit der innern Ueberzeugung der Bürger zu thun hat.

Welche Gegenstände nun eigentlich innerhalb diesen Grenzen für die Gesetzgebung gehören, hat Plato nicht bestimmt. Es wird sich aus der Uebersicht der Platonischen Gesetze, welche wir unten geben wollen, ergeben, was Plato dahin rechnete. So viel erhellet aber aus dem, was wir gesagt haben, daß Plato bei der Gesetzgebung hauptsächlich darauf gesehen wissen wollte, daß die Bürger durch ihre moralische Gesinnung so viel als möglich der positiven Gesetze entbehren können. Denn wo die Glieder eines Staats vernünftig sind und einen guten Charakter haben, da thun sie von selbst, was sie thun sollen, und bedürfen keiner Gesetze; wo aber der Charakter verdorben ist, da helfen auch die Gesetze nichts.[19]) Dieses ist auch unstreitig das beste Mittel, das Geschäft der Gesetzgebung so viel als möglich zu vereinfachen.

Jedes Gesetz, als Gesetz betrachtet, ist ein bloßes Gebot oder Verbot mit Hinzufügung der Strafe, welche für die Fälle der Uebertretung bestimmt ist. Die Strafe ist nichts anders als ein Zwang, wodurch man die Befolgung des Gesetzes bewerkstelligen will. Es giebt aber

18) de Legib. X. S. 113. seq.

19) de Republ. IV. S. 338 — 341. de Legib. IV. S. 190.

noch ein sanfteres Mittel, um diese Absicht zu erreichen, woran noch kein Gesetzgeber gedacht hat, nehmlich die Ueberzeugung, wenn man mit dem Gesetz vernünftige Beweggründe verbindet, durch welche die Bürger sich selbst bestimmen können, aus freiem Entschluß, ohne Rücksicht auf Zwang und Strafe, das Gesetz zu erfüllen.[20]) Ein Beispiel von diesen beiden Arten von Gesetzen ist folgendes. Jeder Mann soll binnen dem dreißigsten und fünf und dreißigsten Jahre ein Weib nehmen; wer das nicht thut, soll eine bestimmte Geldstrafe erlegen, oder auf eine bestimmte Weise etwas von seiner bürgerlichen Ehre verlieren. — Dieß ist das einfache bloße (ἁπλους) Gesetz. Mit Bewegungsgründen versehen, lautet es so. Jeder soll in der bestimmten Zeit heirathen. Denn durch die Ehe, wenn jeder an seiner Stelle Nachkommen hinterläßt, kann nur das menschliche Geschlecht fortdauern, und eine Art von Unsterblichkeit erlangen, eine Unsterblichkeit, welche auch jeder schon für sich wünschet, und durch seine Kinder und seine Thaten zu erwerben strebet. Es ist gegen die Pflicht, sich dieser Unsterblichkeit mit Willen zu berauben; derjenige beraubt sich aber derselben absichtlich, der nicht auf eheliche Verbindung und Fortpflanzung seines Geschlechts denket. — Wer also das Gesetz nicht befolget, der soll so und so bestraft werden.[21])

Da die positiven Gesetze auf besondere Umstände und Verhältnisse sich beziehen, welche sich oft verändern, so müssen sie auch selbst abgeändert werden, so oft es nöthig ist. Ueber die Gesetze ist noch die Gesetzgebungskunst erhaben, als eine Wissenschaft, welche die Gesetze nach den Umständen anpaßt, die vorhandenen prüft, verbessert und abändert. Ueberhaupt muß jedem Bürger, vorzüglich der

20) de Legib. IV. S. 193—201.

21) de Legib. IV. S. 195, 196.

der Gesetzkommission, immer das Recht zustehen, die Gesetze zu prüfen und zu beurtheilen, wenn sie nur immer das Princip und den Zweck der Gesetze vor Augen haben, und nach eben denselben Grundsätzen verfahren. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, die Gesetzgebung eines Staats der Vollkommenheit immer näher zu bringen, wenn es Männer giebt, welche nach einerlei Ideal an der Verbesserung der Gesetze arbeiten.[22])

Auf die kriminelle Gesetzgebung, auf Verbrechen und Strafen, hat Plato vorzüglich seine Aufmerksamkeit gewendet. Seine Gedanken über den Zweck dieser Gesetzgebung, über die Arten und Grade der Verbrechen, über den Zweck der Strafen, und endlich über die Kriminaljustiz, verdienen daher hier eine Stelle.

Obgleich in einem gut organisirten und regierten Staate, wo eine zweckmäßige Erziehung eingeführt und herrschend ist, gar keine Verbrechen zu befürchten sein müßten, so sind doch Gesetze über diese Gegenstände nicht überflüßig, theils weil die Bürger dieses Staates noch immer Menschen sind, welche aus Schwachheit sündigen können, theils weil doch zum wenigsten die Sclaven und die Fremden dergleichen Uebelthaten begehen können. Der Zweck dieser Gesetzgebung ist, böse Menschen ganz oder zum Theil zu bessern, oder wenn das nicht möglich ist, den Staat von denselben zu reinigen, und andere Bürger von straffälligen Handlungen abzuschrecken; mit einem Wort, der Zweck dieser Gesetze ist, es dahin zu bringen, daß die Bürger die Ungerechtigkeit verabscheuen, die Gerechtigkeit lieben, oder doch zum wenigsten nicht hassen. Die Mittel dazu können mannichfaltig sein, als

22) de Legib. VI. S. 285—289. Politicus S. 81, 82, 85, 87.

Belehrung, Handlungen, Ehre, Schande, Geld- und andere Strafen.[23])

Plato unterscheidet zwischen Handlungen, welche wider die bürgerlichen Gesetze sind und dem Nächsten Schaden zufügen, und solchen, welche für den andern schädlich sind, ohne daß sie gegen die Gesetze sind. Beispiele von jenen sind Raub, Diebstahl, Mord; von diesen, wenn bei gymnastischen oder kriegerischen Uebungen einer von dem andern zufällig beschädiget wird. Jene entspringen aus einem unsittlichen, diese weder aus einem moralischen noch unmoralischen Zustande. Jene sind eigentlich ungerechte Handlungen (ἀδικιαι)[24]) Ungerechte Handlungen sind alle diejenigen, welche aus der Herrschaft der Sinnlichkeit entspringen. Die Quelle derselben ist dreifach; sie ist entweder eine sinnliche Begierde, oder ein sinnliches Gefühl, (z. B. Zorn, Schmerz, Furcht) oder Unwissenheit, das ist Mangel an Kenntniß, oder Mangel an Aufmerksamkeit auf das sittlich Gute. Diese Unwissenheit ist entweder mit Selbstdünkel und der Einbildung, das zu wissen, was man nicht weiß, verbunden oder nicht.[25])

Die

23) de Legib. IX. S. 2, 3, 5. 21, 22. ὅπως ὅτι τις αν αδικηση μεγα η σμικρον, ὁ νομος αυτον διδαξη και αναγκαση τοπαραπαν εις αυθις το τοιυτον η μηδεποτε ἑκοντα τολμησαι ποιειν η διαφεροντως ἡττον πολυ, προς τη της βλαβης εκτισει. ταυτα ειτε εργοις η λογοις, η μεθ' ἡδονων η λυπων, η τιμων η ατιμιων, και χρηματων ζημιας η και δωρων, η και τοπαραπαν ὡτινι τροπω ποιηση τις, μισησαι μεν την αδικιαν, σεξαι δε η μη μισειν την τυ δικαιυ φυσιν, αυτο εσι τυτο εργον των καλλιστων νομων.

24) de Legib. IX. S. 20, 21.

25) de Legib. IX. S. 24, 22, 23.

Die Unwissenheit ist die Quelle der meisten Vergehungen; wenn sie mit Stärke und Macht verbunden ist, der größten Verbrechen und rohesten Handlungen; wenn sie aber mit Schwachheit verbunden ist, wie bei Kindern und Greisen, nur schwacher Vergehungen. Hierauf müssen die Gesetze Rücksicht nehmen, und gegen die lezten gelinder als gegen die erstern verfahren. Diese Unwissenheit liegt übrigens bei allen straffälligen Handlungen zum Grunde, sie mögen aus einer herrschenden Begierde oder aus einem starken sinnlichen Gefühle entspringen.[26])

Keine unsittlichen Handlungen sind frei. Denn der Wille, wenn er frei und nach wahrer Erkenntniß handelt, handelt allezeit sittlich. Eine unsittliche Handlung kann hingegen vorsätzlich oder unvorsätzlich sein (μετα επιβυλης, προνοιας, απροβυλευτως). Dieser Unterschied ist wichtig, vorzüglich für den Gesetzgeber und den Richter; aber er ist von Plato mehr durch Beispiele erläutert als durch deutliche Begriffe bestimmt worden. Das Beispiel, welches er dazu wählet, ist Mord. Es kann einer einen andern tödten, ohne den Vorsatz dazu gehabt zu haben, z. B. im Kriege, oder bey gymnastischen Uebungen. So kann der Arzt ohne seinen Willen und ohne Schuld Ursache von dem Tode eines andern sein. Es giebt noch andere gewaltsame aber unvorsätzliche Handlungen, wodurch einer sein Leben verlieren kann, z. B. durch die Hand, durch den Druck des Körpers, durch den Gebrauch eines Werkzeuges oder Gewehres, durch die Reichung einer Speise oder eines Tranks, u. s. w. Zweitens, diesen Fällen sind diejenigen entgegen gesezt, wo der Mord mit Vorsatz beschlossen und ausgeführt wird. Die Hauptquelle des vorsätzlichen Mords ist theils

26) de Legib. IX. S. 23, 36, 37.

theils Habsucht, welche aus einer verkehrten Schätzung des Reichthums und einer fehlerhaften Erziehung entspringt; theils das unruhige Streben des Ehrgeizes, welcher Neid erzeuget; theils Furcht und böses Gewissen, wenn man diejenigen aus dem Wege schafft, welche um böse Thaten wissen. Drittens entspringen auch Mordthaten aus dem Zorne, und diese sind von gedoppelter Art. Zuweilen geschiehet es, daß einer, durch Zorn gereizt, seinen Beleidiger schlägt, und, ohne es zu wollen, tödtet. Reue folgt sogleich auf die Handlung. Diese That ist weder ganz vorsätzlich noch ganz unvorsätzlich, doch nähert sie sich mehr der unvorsätzlichen. Wenn aber einer seinen Zorn unterdrückt, um bei gelegener Zeit Rache zu nehmen, und dann seinen Feind nach vorhergegangenem Entschlusse tödtet, ohne daß Reue darauf folget, so ist es eine vorsätzliche Mordthat, welche einer mit Freiheit unternommenen ähnlich, aber doch nicht so ganz vorsätzlich ist, als jene Mordthaten der zweiten Art. Die Mordthaten aus Zorn können daher nicht so hart gestraft werden, als die, welche aus einer herrschenden Begierde entspringen.[27])

Wenn einer von einem feindlich angefallen wird, und er tödtet zu seiner Selbstvertheidigung den Angreifer, so ist er von allem Verbrechen frei. Dieses Recht der Nothwehr stehet aber dem Sohn gegen seinen Vater, und dem Sklaven gegen seinen Herrn nicht zu.[28])

Einige Verbrechen werden offenbar und mit Gewalt, andere heimlich und mit hinterlistigem Betrug, noch andere auf beide Arten zugleich ausgeübt. Die Verbre-

27) de Legib. IX. S. 17—21. 22—25. 26—30. 30—31. 36—38. 54.

28) de Legib. IX. S. 35, 36. 46.

brechen von der zweiten und dritten Art verdienen eine härtere Strafe.[29])

Die Verbrechen sind entweder Staats- oder Privat-Verbrechen; durch diese werden einzelne Bürger, durch jene der ganze Staat in ihren Rechten gekränkt und beleidiget. Außer diesen giebt es noch Verbrechen gegen die Religion. Diese und die Staatsverbrechen sind am strafwürdigsten. Auch bei den Privatverbrechen wird der Grad der Verschuldung durch die Person, gegen welche sie gerichtet sind, bestimmt. Einen freien Menschen schlagen oder beschimpfen, ist ein größeres Verbrechen, als einen Sclaven; noch höher steigt die Schuld, wenn sich Kinder auf diese Art an den Eltern vergreifen.[30])

Der Gesetzgeber muß bei den Verbrechen auf zweierlei Rücksicht nehmen; daß der Schade, welche durch eine ungerechte Handlung einem zugefügt worden, so viel als möglich ersezt und alles in den vorigen Stand gesezt, und zweitens, daß die ungerechte Handlung bestraft werde.[31]a)

Strafen sind gewisse Leiden, welche dem Verbrecher zugefügt werden. Es könnte scheinen, als wäre es nicht weniger ungerecht, einem Menschen z. B. das Leben zu nehmen, weil er einen andern ermordet hat, als daß dieser einem andern das Leben geraubt hat. Allein da das Bestrafen eine Handlung der Gerechtigkeit ist, so muß auch das Leiden, welches jener Handlung ent-

29) de Legib. IX. S. 25.

30) de Legib. VI. S. 282. IX. S. 8.

31a) de Legib. IX. S. 61, 62. 27, 28.

entspricht, gerecht und der Sittlichkeit nicht widersprechend sein.[31]b)

Die Strafen werden den Verbrechern nicht deswegen zugefügt, weil sie Unrecht gethan haben, denn was einmal geschehen ist, das kann nicht ungeschehen gemacht werden, sondern damit sie in der Folge die Ungerechtigkeit hassen, und andere ein Beispiel daran nehmen. Wenn sie aber so tief gefallen sind, daß alle Besserungsmittel fruchtlos sind, so hört der Zweck der Strafen die Verbrecher zu bessern auf, aber ein anderer tritt an dessen Stelle, den Staat von bösen Menschen zu reinigen.[32]) Daher muß der Gesetzgeber und auch der Richter darauf seine ganze Aufmerksamkeit richten, daß sie den Grad der Strafe dem Grade der Schuld genau anpassen, und nach den Regeln der Gerechtigkeit bestimmen, was der Uebertreter der bürgerlichen Gesetze thun und leiden soll. Seine Erziehung und sein ganzes Betragen, z. B. ob er schon einmal die nehmliche That begangen hat, ob er durch die Strafe gebessert worden ist oder nicht, muß dabei in Betrachtung gezogen werden. Wenn einer eine gute Erziehung genossen hat, und doch eine verabscheuungswürdige That begehet, den muß man als einen verworfenen Menschen bestrafen. Je verabscheuungswürdiger eine Handlung ist, welche mit Vorsatz ausgeführt wird, desto grösser muß die Strafe sein. Wenn einer den Vorsatz hatte, aber die Ausführung wird durch äußere Umstände verhindert, so ist der Vorsatz eben so strafwürdig, als wenn die That wirklich vollbracht wäre, wenn man nicht um

des

31b) de Legib. IX. S. 15, 16.

32) de Legib. XI. S. 165. IX. S. 5, 22. Gorgias S. 65, 66.

deswillen die Strafe mildern will, weil ein gutes Schicksal das Verbrechen vereitelt hat.[33])

Die Strafen, von welchen Plato zu den bestimmten Zwecken Gebrauch macht, sind die Todesstrafe, Gefängniß, Verweisung aus dem Lande auf verschiedene Zeit, Geldstrafe, Verlust der Ehre. Die Todesstrafe ist die härteste. Die größten Verbrecher und diejenigen, bei denen keine Besserung mehr zu hoffen ist, werden damit bestraft. — Plato unterscheidet dreierlei Gefängnisse; eins zum bloßen Verhaft, eins zur Besserung, und eins zur Strafe. In das zweite kommen z. B. diejenigen, welche falsche Religionsbegriffe haben, oder die Grundwahrheiten der Religion läugnen, ohne doch ganz unmoralisch zu sein; die Gesetzkommission hat nur allein Zutritt zu ihnen, um ihr Gemüth zu bessern. Nach fünf Jahren werden sie losgelassen; und wenn sie dann wieder gegen die Religion sündigen, mit dem Tode bestraft. Menschen, die nicht nur keine Religion, sondern auch keine Achtung gegen Menschen haben, und sie überreden, daß sie die Götter durch Opfer und Gebetsformeln versöhnen können, werden zeitlebens in dem dritten Gefängnisse eingesperrt. Geldstrafe findet nur statt zum Schadenersatz. Wenn einer als ein unwürdiger Bürger aus der Verbindung mit dem Staate ausgestoßen wird, und sein Vermögen verliert, so fällt es nicht dem Staate zu, sondern sein Sohn oder der nächste Anverwandte tritt an die Stelle des Verbrechers in das Verhältniß mit dem Staate und in das Vermögen ein.[34])

Ueber-

33) de Legib. XI. S. 165. ὧν δη παντων ἑνεκα χρη και προς παντα τα τοιαυτα βλεποντας τυς νομυς, τοξοτη μη κακη σοχαζεσθαι δικην, τυ τε μεγεθυς της κολασεως ἑκασων ἑνεκα και παντελως της αξιας. IX. S. 5. 51 32.

34) de Legib. IX. S. 6. 22. X. 114. 116. — IX. S. 6. 9.

Ueberhaupt ist Plato darauf bedacht gewesen, die Kinder der Verbrecher, wenn sie nicht Theil an der Schuld ihrer Eltern genommen haben, nicht unschuldig leiden zu lassen, und ihr Schicksal, welches auch oft in cultivirten Ländern sehr hart ist, zu erleichtern. Ihnen bleibt daher ihr rechtliches Vermögen unangetastet, sie trifft keine Schande, sie werden vielmehr geehret, daß sie nicht in die Fußtapfen ihrer Eltern treten; und wenn sie unmündig sind, so soll der Staat als Vater für ihre Erziehung und für ihr Vermögen sorgen. Ueberhaupt gehet die Strafe in der Regel nie auf die Kinder und die Verwandten über, nur den Fall ausgenommen, wenn Vater, Großvater und Urgroßvater, sich eines Kapitalverbrechens schuldig gemacht haben, dann soll die Familie mit ihrem erworbenen Vermögen aus dem Staate geschafft werden.[35]) Noch ein eigenthümlicher Zug dieses Gesetzbuches ist, daß die gesetzliche Strafe von demjenigen erlassen werden kann, der durch das Verbrechen beleidiget ist, es sei der Staat oder ein Privatmann.[36])

Alle Bürger können ihre Streitigkeiten, wenn sie wollen, zuerst durch Schiedsrichter entscheiden lassen, und dazu wählen, welchen sie wollen. Dann müssen noch zwei Gerichte angeordnet werden, eins für Privat- das zweite für öffentliche Rechtssachen. Die lezten, z. B. Staatsverbrechen, gehören eigentlich für das Forum des gesammten Volks; denn der ganze Staat ist beleidiget worden, und jedes Staatsglied würde unzufrieden sein, wenn es nicht an diesen öffentlichen Verhandlungen Theil nehmen dürfte. Auch an den Gerichten für Privatsachen muß gewissermaßen jeder Theil nehmen dür-

35) de Legib. IX. S. 9. 6. X. S. 117.

36) de Legib. IX. S. 35, 36.

dürfen. Denn wer dieses Recht nicht hat, der kann sich als vom Staate ausgeschlossen betrachten. Ueber diese Volksgerichte ist aber noch ein höchstes Gericht, welches aus den weisesten und rechtschaffensten Männern bestehet, die Urtheilssprüche untersuchet und bei streitigen Fällen das entscheidende Urtheil fället.[37]) In Kriminalfällen wird das Gericht öffentlich gehalten, der Kläger und der Beklagte tragen ihre Klagen und Vertheidigungen selbst vor; denn Advocaten, welche durch Chicane und Rednerkünste die Sachen verdrehen, sollen nicht geduldet werden. Das Verhör wird dreimal wiederholet, und dann endlich das Urtheil gefällt. Der Beweis wird durch Zeugen und Thatsachen geführet. Der Eid ist ein sehr unsicheres Mittel, um eine Sache zu beweisen, und wo er eingeführet ist, da giebt es viele Meineide, weil der religiöse Glaube gesunken ist. Der Eid kann daher überhaupt nur da erlaubt werden, wo der Schwörende, soweit die menschliche Einsicht reicht, keinen Vortheil durch den Meineid erlangen kann. In den übrigen Fällen ist der Eid, weder von Seiten der Richter, noch von Seiten der Parthien verstattet. Wenn ein Zeuge zweimal ein falsches Zeugniß abgelegt hat, so kann er nicht mehr durch das Gesetz dazu gezwungen werden; geschiehet es zum drittenmal, so ist es ihm verboten; sollte er aber dennoch so verwegen sein, es zu thun, so hat er den Tod verdient.[38])

Durch die Gesetze kann den Richtern nicht alles so umständlich und in das kleinste Detail vorgeschrieben werden, daß sie durch ihre eigne Beurtheilung nicht auch dieß oder jenes entscheiden müßten. Wenn es auch möglich

37) de Legib. VI. S. 282 — 284. XII. S. 207.

38) de Legib. IX. S. 7, 8. XI. S. 171 — 174. XII. S. 190 — 192.

lich wäre, so müßte ihnen doch die Beurtheilung über das Factum überlassen werden. Aber auch die Bestimmung der Strafe und des Schadenersatzes können die Gesetze nicht vollkommen leisten. Der Gesetzgeber muß aber wohl überlegen, was er der Willkühr und dem Urtheil der Richter überlassen muß und darf. Es kommt dabei alles darauf an, wie und mit welchen Männern die Gerichte besetzt sind. Wo das ganze Volk Richter ist, wo es zu laut in den Gerichtssitzungen und wie auf dem Theater zugehet, und der eine Redner beklatscht, der andere ausgezischt wird, da muß der Willkühr nur wenig frei gelassen sein. Ganz anders ist es, wenn die Richter weise, wohl unterrichtete und rechtschaffene Männer sind.[39])

Es würde nicht zweckmäßig sein, wenn wir die einzelnen Gesetze des Plato vollständig und ausführlich hierher setzen wollten. Denn theils würde es zu viel Raum einnehmen, und theils sind viele Gesetze nur gewissen Localumständen angepaßt. In das System seiner Philosophie gehören überhaupt nur die Grundsätze und Gesichtspunkte, nach welchen die Gesetze abgefaßt und eingerichtet sind. Indessen mag doch ein kurzer Abriß, der die Haupttitel dieser Gesetze enthält, als Anhang diesen Abschnitt beschließen.

Man

39) de Legib. IX. S. 49, 50. ἓν μεν γαρ κατα παντων αναγκαιον επιτρεπειν κριναι, το, ποτερον εγενετο η ουκ εγενετο ἑκαστον τουτων· το δε μηδεν επιτρεπειν αυ περι του τι δει ζημιουσθαι, και πασχειν τι χρεων τον αδικησαντα τουτων τι, αλλ' αυτον περι παντων νομοθετησαι σμικρων και μεγαλων, σχεδον αδυνατον.

Man kann das Gesetzbuch des Plato, wie wir schon oben erinnert haben, in zwei Abschnitte eintheilen. Der erste enthält die Einleitung, der zweite die Gesetze selbst. Die Einleitung trägt die Pflichten gegen Gott, sich und andere Menschen, nebst den Beweggründen zu ihrer Befolgung vor, und giebt eine Anweisung zur vernünftigen Erziehung. Sittlichkeit und Erziehung sind die Grundpfeiler des Staates; denn durch jene wird das Gemüth der Bürger bestimmt, alles was Gott, ihre Pflicht und die bürgerlichen Gesetze von ihnen fodern, willig und gerne zu thun; durch diese wird diese gute Denkungsart auf die Nachkommen fortgepflanzt. Von beiden hängt die Erhaltung und der Wohlstand des Staates ab.

Die Gesetze selbst betreffen theils die Verfassung und Verwaltung des Staates, theils einzelne Staatsglieder, Gewerbe, und Zwecke des Staats. Die erstern beziehen sich auf einen bestimmten Fall, nehmlich die Gründung einer Kolonie in Kreta und sind daher einem großen Theile nach local. Die Zahl der Bürger wird festgesezt und das Grundeigenthum in eben so viele gleiche Theile getheilt, welche unzertrennlich und unveräußerlich sind. Die Bürger haben dieses Eigenthum gleichsam nur zur Lehen von dem Staate. Wenn ein Bürger stirbt, so tritt sein Sohn an seine Stelle; stirbt die Familie aus, so wird ein anderer damit belehnt. Selbst bei Bestrafungen und Schadenersatz kann dieses ursprüngliche Eigenthum nicht, sondern nur das erworbene angegriffen werden. Da das erworbene Vermögen sehr ungleich sein wird, so muß durch eine verhältnißmäßige Vertheilung der Abgaben die Gleichheit wieder hergestellt werden.[40]) Die Anlegung einer Stadt, Sor-

40) de Legib. V. S. 220—233. IX. S. 6. 9. V. S. 239—241. XII. S. 205.

ge für ihre Sicherheit und Gesundheit.[41]) — Die Bestimmung der Staatsverfassung, die Wahl und Anordnung der Magistrate, welche in einem Staate von eben so großer Wichtigkeit ist, als die Gesetzgebung selbst. Der oberste Magistrat ist die Gesetzkommission (νομων φυλακες), welche für die Beobachtung der Gesetze sorget und die Vermögenslisten aller Bürger in Verwahrung hat. Wie dieser Magistrat, so wie die übrigen gewählt werden, wird sehr umständlich vorgeschrieben. Die übrigen Magistrate sind der Senat, das Kriegsamt, das Policeiamt, die Priesterschaft, und endlich Obrigkeiten für das Land. Eine besondere Obrigkeit hat die Aufsicht über das gesammte Erziehungswesen.[42]) — Die Justizverfassung.[43]) — Ueber das Verhältniß der Staaten zu einander, über Gesandten, Krieg, und Soldaten.[44]) — Gesetze, welche den Ackerbau, Handwerker und den Handel betreffen. Jeder Bürger treibt nur ein Gewerbe. Der Handel ist völlig frei, ausgenommen, daß gewisse Waaren, welche der Staat selbst braucht, nicht ausgeführt, und die er entbehren kann, nicht eingeführt werden dürfen. Der Wucher ist verboten.[45]) Gesetze über die Ehe, und Hochzeiten, und zur Einschränkung der Ausschweifungen in Befriedigung des Geschlechts.

41) de Legib. VI. S. 304. seq.

42) de Legib. IV. S. 177. seq. V. S. 220. VI. S. 249 — 280.

43) de Legib. VI. 282. seq. IX. S. 7. seq. XII. S. 207. seq.

44) de Legib. XII. S. 193. seq. 176. 178. de Republ. V. S. 44. seq.

45) de Legib. VIII. S. 426. seq. XI. S. 132. seq. V. S. 235.

schlechtstriebes.“[46]) Erziehungsgesetze. Das männliche und weibliche Geschlecht bedarf eine sorgfältige Erziehung. Durch die Gesetze wird vorgeschrieben, wie die Spiele, Belustigungen, Uebungen, Gesang und Tanz für die Kinder beschaffen sein müssen, und hierin darf nichts geändert werden. Hieher gehört auch eine gewisse Censur über die Produkte der schönen Künste. Die Kenntnisse, welche zum Unterricht der Kinder gehören, werden bestimmt.[47]) — Religionsgesetze. Sie beziehen sich nur auf die äußern religiösen Gebräuche. Plato verbietet allen Privatgottesdienst, Tempel, Altäre und Statuen in den Häusern, wegen des Mißbrauchs, welcher damit getrieben wurde; und schränkt den Luxus in Ansehung der Gelübde, Geschenke und Begräbnisse ein.[48]) — Gesetze über das Eigenthum, über den Besitz, Erwerb und Veräußerung des Vermögens, über Kauf und Verkauf, über die Verjährung, über die Erbfolge und Testamente.[49]) — Gesetze über das Verhältniß besonderer Personen, z. B. der Sclaven, der Freigelassenen, der Eltern und Kinder, der Eheleute, der Vormünder, der Verschwender, Wahnsinnigen, Armen. Alles Betteln ist verboten.[50]) Endlich noch die Kriminalgesetze. Unter die Verbrechen, von welchen Strafgesetze vorkommen, gehören Religionsirrthümer, nehmlich die Leugnung des Daseins, oder der Vorsehung, oder der Hei-

46) de Legib. IV. S. 195. VI. S. 291. seq. 307. seq. VIII. S. 412 seq.

47) de Legib. VII. S. 320. seq.

48) de Legib. X. S. 117. seq. XII. S. 206. seq. VII. S. 345. VIII. S. 396. seq.

49) de Legib. XI. S. 121. seq. XII. S. 203, 204.

50) de Legib. VIII. S. 300. XI. S. 125, 149. seq.

ligkeit der Gottheit, vorzüglich dann, wenn einer diese Irrthümer auszubreiten sucht, und einen unmoralischen Lebenswandel führet, und die Achtung gegen die Menschen aus den Augen setzt. Doch erkennet Plato die Nothwendigkeit, diese Wahrheiten zu beweisen, ehe man die Nichtüberzeugung von denselben zum Verbrechen machen kann. Die übrigen Verbrechen sind Tempelraub, Hochverrath gegen das Vaterland, Mord, gewaltthätige Beschädigung des Leibes, Schläge, Beschimpfungen, Diebstahl, Zauberei, über deren Möglichkeit oder Unmöglichkeit Plato nicht zu entscheiden waget.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Erziehungswissenschaft.

Drittes Hauptstück.

Erziehungswissenschaft.

Sokrates und Plato waren durch viele Erfahrungen, wozu Griechenlands damaliger sittlicher Zustand mannichfaltigen Stoff gaben, von dem Einfluß einer vernünftigen Erziehung und von der Nothwendigkeit, die zu ihren Zeiten gewöhnliche Erziehungsart zu verbessern überzeugt worden. Jener Weise wendete die Resultate seines Nachdenkens sogleich zur wirklichen Verbesserung derselben an; dieser beschäftigte sich mehr mit der Theorie. Wir haben schon in dem vorigen Hauptstück gesehen, daß Plato die Erziehung als den wichtigsten Gegenstand der Regierungskunst, und als denjenigen betrachtet, welcher auf das Glück oder Unglück des Staates den größten Einfluß habe. Nicht allein aber in politischer Rücksicht ist das Erziehungsgeschäft von so großer Wichtigkeit, sondern auch überhaupt in Rücksicht auf die Menschheit. Keine Angelegenheit muß so sehr die Aufmerksamkeit und das Interesse jedes einzelnen Menschen auf sich ziehen, als die Frage, wie er sich selbst und die Seinigen erziehen solle. Denn davon hängt sein moralischer Zustand und seine Glückseligkeit größtentheils ab. Die Erziehung auf gewisse Regeln zurückzuführen, ist darum nothwendig, weil es gefährlich ist, während der Erziehung erst die Erziehungskunst zu lernen.[1]) Dieses

1) Theages S. 6. Laches S. 178.

ses Interesse, der enge Zusammenhang dieses Gegenstandes mit Sittlichkeit, und dadurch auch mit seiner ganzen Philosophie, bestimmte ihn, die Erziehung gewissen Regeln und Grundsätzen zu unterwerfen. Hierdurch zog Plato die ersten Grundlinien zu einer Theorie der Erziehung. Eine vollständige Theorie kann man nicht erwarten, weil es der erste Versuch war, zu welchem Plato noch wenig vorgearbeitet fand. Er entdeckte nur einige Grundsätze, welche Folgerungen aus seiner praktischen Philosophie und aus Beobachtungen der menschlichen Natur waren, und wendete sie auf die damals gewöhnliche Erziehungsart der Griechen an, ohne lange bei dem Allgemeinen stehen zu bleiben. Unterdessen sind doch diese wenigen Ideen über die Erziehung als die ersten ihrer Art der Aufmerksamkeit nicht unwürdig.

Der Mensch wird durch die Erziehung größtentheils das, was er ist. Wenn sie gut und zweckmäßig ist, so kann ein Mensch bei guten Anlagen zu dem höchsten Grade der Vortreflichkeit und Güte gebildet werden; kann aber auch eben so gut durch eine fehlerhafte zur Thierheit und Wildheit herabsinken. Je bessere Anlagen ein Mensch hat, desto nothwendiger ist die Bildung desselben, weil er, wenn sie vernachlässiget werden, ein sehr böser Mensch werden kann.[2])

Erziehung ist überhaupt diejenige Bildung, durch welche einer zu einem gewissen Zweck, z. B. zu einer Kunst, Gewerbe, tauglich und brauchbar gemacht wird. Man denket darauf, ihm die Kunst interessant und angenehm zu machen, man läßt sie ihn schon im Kleinen und als Spiel treiben, und bildet dadurch zugleich seine Kunstfertigkeit

2) de Legib. VI. S. 279. ανθρωπος δε, ως φαμεν, ημερον (ζωον). ὁμως μην παιδειας μεν ορθης τυχον και φυσεως ευτυχους, θειοτατον ημεροτατον τε ζωον γιγνεσθαι φιλει· μη ικανως δε η μη καλως τραφεν, αγριωτατον ὁποσα φυει γη. de Legib. I. S. 44. de Republ. VI. S. 85.

tigkeit und theilt ihm die gehörigen Kenntnisse mit. Obgleich nun die Erziehung im weitern Sinn die Anweisung und Bildung zu allen Kunstfertigkeiten und Geschicklichkeiten begreift, so giebt es doch im engern Sinne eine gewisse Erziehung, welche wir für jeden Menschen nothwendig halten. Diese verstehet man, wenn man von einer guten, richtigen Erziehung (ορθη τροφη) spricht, und sie ist es, welche allein auf den Titel eines wohlgezogenen und gebildeten Menschen (πεπαιδευμενος) Anspruch giebt. Außerdem tadelt und billiget man diese oder jene Erziehungsart. Es muß also einen Begriff von einer Erziehung geben, welche von jedem Menschen gefodert, und nach welcher jede wirkliche Erziehung beurtheilet werden kann. Diese muß durch das Sittengesetz bestimmt werden, welches dem Menschen den letzten Zweck aller Handlungen vorschreibt.[3])

Der Entzweck dieser Erziehung bestehet darin, daß sie den Wunsch und die Maxime hervorbringe, ein guter, vollkommener Bürger eines Staates zu sein, der nach dem Gesetz der Gerechtigkeit zu regieren und zu gehorchen wisse. Da aber ein guter Bürger nur der Rechtschaffene und Tugendhafte sein kann, so muß die Erziehung auf Tugend abzwecken. Wenn sie in dem Zögling die Liebe zu dem sittlich Guten und Schönen hervorgebracht hat, dann hat sie ihr Ziel erreicht.[4])

Die Erziehung kann dem Menschen kein Vermögen, keine Kraft geben, die er nicht schon besitzt. Sie ist nicht einmal im Stande, eine wissenschaftliche Erkenntniß so einzupflanzen, daß sich der Empfangende ganz leidend dabei verhalte. Es ist dieses eben so unmöglich, als einem

3) de Legib. I. S. 42, 43, 46.

4) de Legib. I. S. 43. παιδειαν ειναι, ποιησαν επιθυμητην τε και εραστην τε πολιτην γενεσθαι τελεον, αρχειν τε και αρχεσθαι επισταμενον μετα δικης. de Republ. III. S. 296. δει δε πη τελευταν τα μουσικα εις τα του καλου ερωτικα.

nem Blinden die Sehkraft zu geben. Ihr einziges Geschäft bestehet darin, alle Kräfte des Menschen, vorzüglich die edelste, die Vernunft, zu bilden, ihnen die gehörige Richtung zu geben, und die Hindernisse ihrer Ausbildung zu entfernen.[5])

Jede Kraft wird durch Anwendung und Gebrauch derselben gebildet und vervolkommet. Die Wirksamkeit, in welche man die Kräfte setzt, muß ihnen aber angemessen sein, und man darf ihnen daher weder zu wenig noch zu viel Nahrung und Stoff geben, damit sie weder ungeübt bleiben, noch überspannt werden. Dieses gilt sowohl von der Bildung des Körpers als der Seele.[6]) Auf diese Weise müssen also die körperlichen Kräfte, die Vorstellungs- Gefühl- und Begehrungskraft der Seele entwickelt und geübt werden. Bei der Bildung dieser Kräfte muß vorzüglich auf das harmonische Verhältniß derselben gesehen werden, daß die körperlichen Kräfte zu den geistigen, und diese zu jenen in einem gewissen Verhältniß stehen, in welchem weder der Geist durch die Körperkraft gelähmt, noch der Körper durch die überlegene Geisteskraft zerrüttet werde. (Man sehe 3ten Band S. 229.) Die vorzüglichste und edelste Kraft des Menschen, und gleichsam die Erzieherin und Regentin aller übrigen Kräfte, ist die Vernunft. Diese muß daher auch mit der größten Sorgfalt ausgebildet, und auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet werden; und da die Herrschaft derselben über die andern Kräfte die moralische Würde des Menschen ausmacht, so wird man darauf zu sehen haben, ihr dieses

Ueber-

5) de Republic. VII. S. 134 — 136.

6) Amatores S. 34, 35. Theaetet. S. 71. ἡ δ' ἐν ψυχῇ ἕξις ἡχ ὑπο μαθησεως μεν και μελετης, κινησεων οντων, κτασται τε μαθηματα και σωζεται και γιγνεται βελτιων· ὑπο δ' ἡσυχιας, αμελετησιας τε και αμαθιας ὡσης, ὡτε τι μανθανει, ἁ, τε αν μαθοι επιλανθανεται;

Uebergewicht zu verschaffen. Die Vernunft kann aber desto freier thätig sein, wenn die übrigen Seelenkräfte in einem proportionirten Grade wirksam sind, und in ein Gleichgewicht gesezt werden.[7])

Die Erziehung muß den Kräften und Fähigkeiten der Jugend angemessen sein, so viel als möglich Zwang entfernen und ihren Zweck auf die gefälligste Weise zu erreichen suchen. Hierzu dient vorzüglich das Spiel. Auch der Unterricht muß spielend geschehen. Man erhält dadurch noch einen großen Vortheil, daß man die Neigungen, die Empfindungs- und Denkungsart des Zöglings entdecken und sie desto leichter bilden kann.[8])

Man unterscheidet gewöhnlich die Bildung des Körpers, und die Bildung des Geistes, und die Erziehungsmittel zu beiden Zwecken, die Gymnastik nehmlich und die Musik. Die Unterscheidung ist richtig; nur muß man dabei nicht vergessen, daß keine von der andern

7) de Republ. IX. S. 239. Timaeus S. 426, 427, 428. προς γαρ ὑγιειας τε και νοσους, αρετας τε και κακιας ὑδεμια ξυμμετρια και αμετρια μειζων η ψυχης αυτης προς σωμα αυτο. S. 431. τρια ψυχης τριχη εν ἡμιν κατοικισαι. τυγχανει δ' ἑκαστον κινησεις εχον. ὑτω κατα ταυτα και νυν ὡς δια βραχυτατων ρητεον, ὁτι το μεν αυτων, εν αργια διαγον, και των ἑαυτου κινησεων ἡσυχιαν αγον, ασθενεστατον αναγκη γιγνεσθαι· το δ'εν γυμνασιοις, ερρωμενεστατον, διο φυλακτεον, ὁπως αν εχωσι τας κινησεις προς αλληλα συμμετρως. S. 430. το δε δη παιδαγωγησον αυτο (die Vernunft) μαλλον τι και προτερον παρασκευαστεον εις δυναμιν ὁτι καλλιστον και αριστον εις την παιδαγωγιαν ειναι. Plato sezt hier noch hinzu, daß es eine eigne Abhandlung erfodern würde, wenn er alles dahin gehörige ausführlich entwickeln wollte. Man kann also daraus schließen, daß wir nicht alles, was er über die Erziehung gedacht hat, in seinen Schriften finden.

8) de Republic. VII. S. 172. de Legib. I. S. 42. VII. S. 384.

dern getrennt werden darf, und daß die Bildung der Seele immer der Hauptzweck ist, welchem auch die Bildung des Körpers untergeordnet werden muß.“ 9)

Den Anfang der Erziehung sezt Plato noch über die Geburt hinaus. Er glaubt, daß der physische und moralische Zustand der Eltern auf den Zustand des Kindes großen Einfluß habe; daß sie durch ihr Betragen und ihren Gemüthszustand nicht allein zu Krankheiten des Körpers, sondern auch zu moralischen Fehlern den Grund legen. Die Eltern, und vorzüglich die Mutter, müssen also alles vermeiden, was für den Körper und die Seele des Kindes nachtheilig ist; z. B. starke Leidenschaften. Hingegen gemäßigte Bewegungen der Mutter befördern das Geschäft der Vegetation, und verhindern Krankheiten.“ 10)

Der wichtigste Zeitpunkt der Erziehung ist die Kindheit von der Geburt an bis in das vierte Jahr, weil in demselben der Grund zur künftigen guten oder schlechten Erziehung gelegt wird. Körper und Seele nehmen in diesem Zeitraume weit schneller zu, als in jedem andern. Eine beständige Bewegung des zarten Körpers ist hier am vortheilhaftesten, und die Kinder müssen in einer beständigen Schwebung, als wenn sie auf einem Schiffe wären, erhalten werden. Denn da der Körper jezt den größten Zufluß von Nahrungsmitteln erhält, so muß er auch viel, aber verhältnißmäßig beschäftiget werden, damit nicht aus zu vieler Nahrung Krankheiten entstehen, wie es fast immer der Fall ist. Auch dient das dazu, um die innern heftigen Veränderungen des Gemüths zu stillen und zu besänftigen. Denn wenn die Kinder nicht schlafen wollen, weil sie Schmerzen empfinden

9) de Republ. III. S. 310.

10) de Legib. VI. S. 299. VII. S. 329, 330.

den, so wiegt sie eine sanfte Bewegung in Schlaf ein, und die äußere Bewegung überwältiget die innere.“[11])

Auch schon in der frühesten Jugend muß man das Gemüth in einer gewissen Ruhe und Entfernung von Schmerz und Vergnügen zu erhalten suchen. Wenn das Kind durch Geschrei seinen unbehaglichen Zustand ankündiget, so müssen die Ursachen des Schmerzens entdeckt und weggeräumt werden. Auf der andern Seite darf man aber auch den Hang zum Vergnügen, der dem Menschen angeboren ist, nicht nähren und unterhalten. Denn die richtige Lebensweise bestehet darin, daß man weder dem Vergnügen nachjage, noch alles Unangenehme fliehe, sondern den Mittelweg gehe, und das Gemüth in eine ruhige Stimmung (ἴλεως) versetze. In der Jugend wird der Grund zu dieser glücklichen Verfassung gelegt, wenn man den Schmerz so viel als möglich entfernt, und das Gemüth nicht mit angenehmen Empfindungen überladet.“[12]) Ueberhaupt darf die Erziehung weder zu strenge noch zu weichlich sein; denn die lezte erzeuget Eigensinn, Aergerlichkeit, Empfindlichkeit, und eine große Abhängigkeit von kleinen Dingen; die erste aber niedrige und sclavische Denkungsart, Ungeselligkeit und Menschenhaß. Beide Fehler vermeidet man, wenn man darauf hin arbeitet, der Seele jene gleichmäßige ruhige Stimmung zu geben; wenn man die Kinder nicht verzärtelt, und sie ohne Bitterkeit und Verachtung züchtiget.“[13])

Der Zweck der physischen Erziehung (γυμναστικη) ist Gesundheit, Stärke, Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Körpers, Tauglichkeit zum Kriege. Sie bestehet überhaupt in der richtigen und zweckmäßi-

gen

11) de Legib. VII. S. 321 — 326. 329.

12) de Legib. VII. S. 328 — 330.

13) de Legib. VII. S. 327, 328.

gen Zutheilung der Nahrungsmittel und der Arbeiten. Die Leibesübungen (welche Plato auf zwei Klassen, Tanz und Ringen zurückführet) müssen jenem Zweck angepaßt, und alle Glieder des Körpers in Bewegung gesezt und geübt werden, daß man sie mit Leichtigkeit, Ordnung und gutem Anstand gebrauchen könne. Daher tadelt Plato auch den Fehler, daß man die Kinder alles mit der rechten Hand machen läßt, und die linke gleichsam lähmet, da die Natur keinen Unterschied gemacht hat. Man gewöhne sie vielmehr, die eine Hand wie die andere zu gebrauchen, damit sie ihre Arbeit mehr befördern, und wenn die eine Hand unbrauchbar ist, nicht in Verlegenheit gesezet werden.[14])

Bei der physischen Erziehung muß man immer auf die Bildung des Geistes mit Rücksicht nehmen. Es wäre ein sehr großer Fehler, wenn man bei jenen gymnastischen Uebungen stehen bleiben, und den Geist vernachlässigen wollte. Diese Zöglinge würden dann freilich viel Körperkraft, Muth und Feuer besitzen, aber ohne Kultur des Geistes, und ohne Selbstbeherrschung in Wildheit und Unbändigkeit ausarten.[15]) Uebrigens kann die zweckmäßig eingerichtete Uebung und Beschäftigung des Körpers auch dazu dienen, den Ausbruch gewisser Leidenschaften, z. B. des Geschlechtstriebes, zu verhindern, oder zu schwächen.[16])

Die geistige Erziehung begreift vorzüglich die Bildung des ästhetischen und moralischen Gefühls und der Vernunft. Der Zweck derselben gehet darauf, in dem Gemüthe der Kinder Gesinnungen und Maximen hervorzubringen, welche von ihnen, wenn sie erwachsen

14) Minos S. 141. de Legib. VII. S. 336, 336. 333. VIII. S. 400.

15) de Republ. III. S. 310. seq.

16) de Legib. VIII. S. 423.

sen sind, gefodert und von ihrer Vernunft, wenn sie ausgebildet ist, für wahr gehalten und gebilliget werden können, oder mit andern Worten, daß sie alles, was schön, gut und recht ist, lieben, und das Gegentheil hassen, und mit einem Worte sich an diejenige Lebensweise gewöhnen, welche das Gesetz für die einzig richtige erkläret.[17]) Da die Vernunft bei den Kindern zu schwach ist, als daß sie die Gründe ihrer Pflichten erkennen könnte, so muß man bei dem Gefühlvermögen anfangen, und dieses für alles Schöne und Gute empfänglich machen.[18]) Dieses geschiehet dadurch, wenn alle Dinge, welche sie um sich sehen, wenn alle Handlungen, die vor ihren Augen geschehen, und alles was sie lesen, das Gepräge der Schönheit, Ordnung, Harmonie und sittlicher Güte an sich trägt. Ihr Sinn für das Schöne wird dadurch geübt und gebildet, daß sie jede Abweichung und Disharmonie sogleich bemerken, auch wenn sie noch keine deutliche Erkenntniß davon besitzen. Ihr Gemüth wird zulezt so gestimmt, daß es nur das Gute und Schöne lobt und billiget, das Häßliche und Böse tadelt und verabscheuet. Dieses gehet endlich in den ganzen Charakter über, daß sie nach diesen Maximen auch handeln.[19])

Die erste Bildung des Geistes geschiehet also durch die Werke der schönen Künste, oder wie Plato sagt, durch den Apoll und die neun Musen, und sie hieß deswegen

17) de Legib. I. S. 42, 43. II. S. 72. παιδεια εςθ' ἡ παιδων ὁλκη τε και αγωγη προς τον ὑπο τυ νομυ λογον ορθον ειρημενον, και τοις επιεικεςατοις και πρεςβυτατοις δι' εμπειριαν ξυνδεδογμενον ὡς οντως ορθος εςιν.

18) de Legib. II. S. 58, 59. παιδειαν δη λεγω την παραγινομενην πρωτον παισιν αρετην· ἡδονη δε και φιλια και λυπη και μισος αν ορθως εν ψυχαις εγγιγνωνται, μηπω δυναμενων λογῳ λαμβανειν· λαβοντων δε τον λογον, συμφωνησωσι τῳ λογῳ, ορθως ειθισθαι ὑπο των προσηκοντων εθων

19) de Republ. III, S. 291. seq.

wegen auch die Musik, die geistige Tonkunst (μουσικη). Denn so wie die Tonkunst in die Mannichfaltigkeit von Tönen eine schöne Harmonie bringt, so soll die Erziehung die Kräfte des Geistes bilden, daß alle Veränderungen und Handlungen im Innern des Gemüths in Einheit zusammen stimmen.[20]) Plato fängt aber die Bildung des Herzens deswegen mit der Entwickelung des ästhetischen Gefühls an, weil der Mensch einen eignen Sinn für Ordnung, Harmonie und Schönheit hat, wodurch er sich von den unvernünftigen Thieren auszeichnet, und weil das moralische mit dem ästhetischen Gefühl in sehr enger Verbindung stehet.[21]) Die Lektüre der Dichter, Gesang, Musik und Tanz sind die Mittel, wodurch die Empfänglichkeit für das Gute und Schöne gewekt und gestärkt werden kann. Die Hauptbedingung ist aber dabei, daß die Werke der schönen Kunst dem Inhalte und der Form nach mit den Foderungen der Sittlichkeit und der Schönheit übereinstimmen müssen; denn sonst würden sie mehr Böses als Gutes stiften.[22]) Dieses ist die Ursache, warum Plato verlangt, daß den Dichtern eine gewisse Form, welche in der Darstellung moralischer Vorstellungen bestehet, vorgeschrieben, daß den öffentlichen Spielen und Belustigungen eine dieser Idee entsprechende Einrichtung gegeben werden, und daß diese Gesetze und Einrichtungen unveränderlich sein sollen. Denn alle diese Dinge haben seiner Meinung nach einen größern Einfluß auf die Stimmung des Gemüths und den Charakter, als man glaubt.

Zwei

20) de Legib. II. S. 61. de Republ. VII. S. 142. Laches S. 181. de Republ. III. S. 313.

21) de Legib. II. S. 60. 82. 63. 65.

22) de Republ. II. S. 246. 250. seq. de Legib. II. S. 72, 73.

Zwei Triebe, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, verdienen vorzüglich die Aufmerksamkeit des Erziehers, der Trieb nach Nahrung und der Geschlechtstrieb. Denn wenn diese Begierden nicht gehörig in Schranken gehalten werden, so wird der Mensch zu einem blos sinnlichen Wesen erniedriget, das keinen Sinn für seine höhere Bestimmung hat, sondern in dem Genuß, welchen die Befriedigung dieser Bedürfnisse giebt, den Zweck seines ganzen Daseins sezt. Man muß den durch sie entstehenden Hang zum sinnlich Angenehmen einschränken und das Bestreben durch das Schaamgefühl, durch Gesetze und richtige Begriffe von der menschlichen Bestimmung auf das Gute lenken.[23]) Was die unregelmäßige und zu starke Aeußerung des Geschlechtstriebes besonders betrift, so kann durch Arbeitsamkeit und durch religiöse Begriffe die unerlaubte Befriedigung dieses Triebes am besten verhindert werden.[24])

Ein Hauptpunkt in der Erziehung ist die Gewöhnung zur Selbstbeherrschung, welche durch Bekämpfung der Leidenschaften, durch die Entwickelung des Schaamgefühls und durch Festigkeit des Charakters erlangt wird. Specielle Regeln darüber finden wir nicht, außer daß er Trinkgesellschaften unter der Leitung vernünftiger und weiser Männer für eine zweckmäßige Anstalt hält, den Neigungen und Begierden einen unschädlichen Spielraum zu geben, indem sie sich frei entwickeln und dann leichter bekämpft und beschränkt werden können.[25])

Die Entwickelung der Vernunft ist das lezte Geschäft der Erziehung. Eine durch Kenntnisse ausgebil-

23) de Legib. VI. S. 313, 314.

24) de Legib. VIII. S. 421, 423.

25) de Legib. I. S. 26. 47. 49, 50, 51. seq.

dete Vernunft ist die beste Stütze der Tugend. Wenn das moralische und ästhetische Gefühl gebildet ist, und der feste Vorsatz, Recht zu thun und das Böse zu unterlassen, zur Maxime geworden ist, dann bleibt nichts weiter übrig, als dieses Gefühl auf deutliche Grundsätze zurückzuführen. Dieß ist das Geschäft des Verstandes und der Vernunft.[26]) Diese Entwickelung geschiehet durch den Unterricht, vorzüglich in den mathematischen Wissenschaften, der, obgleich anfänglich spielend, das Denken übt, und von empirischen Gegenständen ab auf die reinen Objekte der Vernunft oder die Ideen lenket. Durch die Ideen oder die Grundbegriffe von dem was recht, gut und schön ist, wird die Erkenntniß des Menschen begründet und geschlossen.[27])

Das Hauptmittel zur Entwickelung der Vernunft ist die Dialektik, oder die Kunst geschickt zu fragen, und durch Fragen zu nöthigen, die Gründe seiner Ueberzeugungen aufzusuchen, und diese Gründe einer wiederholten Prüfung zu unterwerfen. Weil aber diese Kunst bei den Jünglingen vielen Eingang findet, und sie sich ein Vergnügen daraus machen, andere zu bestreiten und zu widerlegen, so kommen sie leicht in einen Zustand, in dem sie gar nichts für wahr halten. Um sie vor dieser Gefahr zu sichern, dürfen sie nicht eher zu diesen dialektischen Uebungen hinzugelassen werden, als bis sie einen gesezten Charakter erworben, und die moralischen Ueberzeu-

26) de Legib. II. S. 58, 59. λεγω τοινυν των παιδων παιδικην ειναι πρωτην αισθησιν, ηδονην και λυπην· και εν οις αρετη ψυχη και κακια παραγινεται, πρωτον ταυτ' ειναι· Φρονησιν δε και αληθεις δοξας βεβαιων, ευτυχες ὁτῳ και προς το γηρας παρεγενετο.

27) de Republ. VII. S. 172. 141. seq. de Legib. VII. S. 381. seq.

zeugungen eine solche Festigkeit erlangt haben, daß sie durch keine Zweifel erschüttert werden können.[28])

Ehe man aber Jünglingen gewisse Kenntnisse lehret, muß erstlich ihr Geist gereiniget werden. Denn so wie die Aerzte dem Körper nicht eher gute Nahrungsmittel reichen lassen, bis sie alles Schädliche ausgeführet haben, so ist es auch mit der Seele. Das Haupthinderniß, welches erst entfernt werden muß, ist Einbildung und Dünkel. Man muß ihnen also zeigen, daß sie noch nichts wissen, um ihr Gemüth sanfter und für die Belehrung empfänglicher zu machen.[29])

Obgleich Plato will, daß die Knaben und Mädchen vom sechsten Jahre an von einander getrennt werden sollen, so ist doch die Erziehung für beide in keinem wesentlichen Punkte verschieden. Auch die Mädchen sollen zu allen männlichen Geschäften erzogen werden, und an allen gymnastischen Uebungen, z. B. Ringen, Laufen, Fechten, Antheil nehmen. Sein Grundsatz, daß das weibliche Geschlecht eben so sehr einer Erziehung bedarf, als das männliche, ist zwar sehr wahr, und der Vernachlässigung und der Sorglosigkeit, mit welcher es in einem großen Theil von Griechenland behandelt wurde, entgegengesezt; auch der Bemerkung, daß Weiber und Männer, insofern sie Menschen sind, einerlei Anlagen und Fähigkeiten haben, fehlt es nicht an Wahrheit: aber Plato übersah die Verschiedenheiten, welche aus der besondern Bestimmung des andern Geschlechts entspringen, und eine andere Bildung und Erziehung erfodern. Er nahm daher Sparta zum Vorbilde, und dieses verführte ihn, daß er dem weiblichen Geschlecht

28) de Republ. VII. S. 162. seq.

29) Sophista S. 227.

eine männliche Erziehung vorschrieb. Er glaubte, diese könne nicht schaden, aber vielleicht den Vortheil gewähren, daß ein Staat im Nothfall eine verdoppelte Anzahl von Vertheidigern erhielt.[30]) Es ist übrigens nicht so auffallend, daß Plato auf diesen Irrthum kam, als daß er in unsern aufgeklärten Zeiten von einem Manne, dem es nicht an Talenten fehlt, wieder hervorgesucht und mit neuen Scheingründen unterstüzt werden konnte.

30) de Legib. VII. S. 333. de Republ. V. S. 7. seq. de Legib. VII. S. 354. seq.

Anhang.

Einige Ideen des Plato

über

das Schöne.

Anhang.

Einige Ideen des Plato über das Schöne.

Wir haben schon an verschiedenen Orten bemerkt, daß Plato die Begriffe von dem Guten und Schönen als sehr nahe verwandte Vorstellungen betrachtet. Wegen dieser Verbindung können seine Gedanken über die Schönheit nur nach der praktischen Philosophie ihre Stelle finden, und sie sollen das System seiner Philosophie beschließen.

Wir befinden uns in einiger Verlegenheit, indem wir die Untersuchungen des Plato über diesen Gegenstand darstellen wollen. Denn das Wort, welches im Griechischen das Schöne und das Gegentheil bezeichnet (καλος, καλλος, αισχρος) wird eben so oft für die sittliche Güte als die ästhetische Schönheit gebraucht, ein Umstand, welcher die Untersuchung oft schwankend macht. Dazu kommt noch dieses, daß Plato in der Entwickelung dieses Begriffes nicht weit genug ging, oft genug einen Grundbegriff von der Schönheit andeutet, und die Nothwendigkeit anerkennet, diesem die besondern und bestimmten Urtheile über das Schöne unterzuordnen, ohne jenen seinem Inhalt und Form nach bestimmt aufzustellen. In dem Dialog, Hippias der ältere, der diesem Gegenstande gewidmet ist, kritisirt Plato verschiedene Erklä-

rungen, aber er stellt seine eigne nicht auf. Unterdessen gewährt dieser Dialog, der nur niederreißt, ohne aufzubauen, einen gedoppelten Vortheil; man lernt die Schwierigkeit dieser Untersuchung kennen, und man siehet, auf welche Weise Plato den Grundbegriff der Schönheit nicht erklärt haben wollte.

Der Mensch ist unter den uns bekannten Wesen das einzige, welches einen besondern Sinn für Harmonie, Symmetrie, Ordnung und überhaupt für Schönheit hat.[1])

Die Objekte, denen das Prädicat der Schönheit beigelegt wird, sind theils Objekte, welche durch das Auge und das Ohr wahrgenommen werden, theils Objekte, welche nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand vorstellbar sind, z. B. man spricht auch von schönen Gesetzen, schönen Charakteren und Gesinnungen. Es ist eine gute Bemerkung, daß schöne Gegenstände nur durch das Auge und Ohr angeschauet werden; sie hätte den Philosophen noch weiter führen können, wenn nicht das Wort καλος ihn verführt hätte, die Schönheit auch als ein Prädicat von Gegenständen des innern Sinnes zu betrachten.[2])

Ob-

1) de Legib. II. S. 60. τα μεν ϑν αλλα ζωα ϑκ εχειν αισϑησιν των εν ταις κινησεσι ταξεων, ϑδε αταξιων, ὁις δνομ ρυϑμος ονομα και ἁρμονια. S. 83. 101. 102.

2) Hippias Maior. S. 41. ὁρα γαρ, ει ὁ αν χαιρειν ἡμας ποιη, (μητι πασας τας ἡδονας, αλλ' ὁ αν δια της ακοης και της οψεως) τϑτο φαιμεν ειναι καλον. de Republ. III. S. 292. Hippias mai. S. 41. τα επιτηδευματα τα καλα και τϑς νομϑς δι' ακοης η δι' οψεως φησομεν ἡδεα ονται, καλα ειναι, η αλλο τι ειδος εχειν;

Objekte mit ganz entgegengesezten Beschaffenheiten werden mit einerlei Prädicat der Schönheit beleget. Man nennt zuweilen Handlungen schöne, weil sie mit Kraft, Stärke und Geschwindigkeit ausgeführt werden, und einen männlichen Charakter an sich tragen; zuweilen aber auch, weil sie einen sanften gemäßigten Charakter äussern.[3])

Die schönen Gegenstände, welche wir wirklich innerlich oder äußerlich wahrnehmen, sind einem beständigen Wechsel ausgesezt; sie verändern und verlieren ihre schöne Form. Unterdessen tragen wir doch beständig eine Idee von der Schönheit bei uns herum, welche sich nie abändert, und sich immer gleich bleibet. Und selbst jene so mannichfaltigen und verschiedenen Objekte der wirklichen Welt müssen doch an einer gemeinschaftlichen Idee Theil nehmen, sonst könnten sie nicht alle mit dem Prädicat der Schönheit belegt werden. Diese Idee enthält die wesentlichen und unveränderlichen Merkmale der Schönheit, welche bei jedem Gegenstande, der schön heißt, angetroffen werden, und stellt daher ein unveränderliches Bild der Schönheit dar.[4])

Der Gegenstand dieser Idee ist das absolute Schöne, welches Plato auf folgende Weise erkläret. Es ist ewig; es entstehet und vergehet nicht; nimmt weder zu noch ab. Es ist nicht von der einen Seite in einer bestimmten Zeit oder Verhältniß schön, und von einer andern Seite, in einer andern Zeit oder einem andern Verhältniß häßlich. Es ist nicht für diesen schön, und für diesen häßlich; es kann

3) Politicus S. 108, 109. Charmides S. 118. 119.

4) Phaedo S. 227, 228. Cratylus S. 345. Hippias maior S. 29.

kann nicht als ein schönes Gesicht, oder eine schöne Hand, oder sonst etwas Körperliches vorgestellt werden. Das absolute Schöne ist kein (concreter) Gedanke, keine (bestimmte) Wissenschaft; es ist an keinem Orte in dem Raume, noch als Eigenschaft in irgend einem Subjekte, wie an einem lebendigen Wesen auf der Erde oder im Himmel. Es ist vielmehr an und für sich rein und von allen andern abgesondert, nur mit sich selbst identisch. Alle andere schöne Gegenstände sind es durch die Theilnahme an dieser Urschönheit, doch so, daß wenn jene entstehen, oder vergehen, diese nicht die geringste Veränderung leidet.[5]) Diese Idee aufzusuchen, und sie nach ihren wesentlichen Merkmalen zu bestimmen, ist das Geschäft der Philosophie.[6])

Aus der Aufgabe ergiebt sich schon von selbst, daß kein existirendes Ding für die absolute Schönheit selbst genommen werden kann, weil die Frage immer wieder von neuem zurück kehret, warum ist es schön. Daher wird der Sophist Hippias mit Recht abgewiesen, da er eine Jung-

5) Symposium S. 247. πρωτον μεν, αει ον, και ουτε γιγνομενον ουτε απολλυμενον, ουτε αυξανομενον ουτε φθινον· επειτα, ου τη μεν καλον, τη δ' αισχρον· ουδε τοτε μεν, τοτε δ' ου· ουδε προς μεν το, καλον, προς δε το αισχρον· ουδε ενθα μεν καλον, ενθα δε αισχρον, ως τισι μεν ον καλον, τισι δε αισχρον· ουδ' αυ φανταζησεται αυτο το καλον, οιον προσωπον τι, ουδε χειρες, ουδε αλλο ουδεν, ων σωμα μετεχει· ουδε τις λογος, ουδε τις επιστημη. ουδε που ον εν ετερω τινι, οιον εν ζωω, η εν γη, η εν ουρανω, η εν τω αλλω· αλλα αυτο καθ' αυτο μεθ' αυτου μονοειδες αει ον. τα δε αλλα παντα καλα, εκεινου μετεχοντα τροπον τινα τοιουτον, οιον, γιγνομενων τε των αλλων και απολλυμενων, μηδεν εκεινω μητε τι πλεον μητε ελαττον γιγνεσθαι, μηδε πασχειν μηδεν.

6) de Republ. V. S. 57, 58.

Jungfrau, Gold, ein Pferd u. s. w. als das Schöne an sich selbst geltend machen wollte. Auch selbst Gott kann das nicht sein; er ist es nur insofern, als er unter die Idee der Schönheit subsumiret wird.[7]) Man hatte gesagt, das Anständige (πρεπον) sei das Schöne, und das Anständige sei dasjenige, was macht, daß eine Sache, die entweder schon schön, oder noch nicht schön ist, als schön erscheinet, wie z. B. ein schönes Kleid einem Menschen, der nicht unter die schönen gehört, ein besseres Ansehen giebt. Diese Erklärung wird verworfen, weil so etwas nur den Schein von Schönheit erregt; oder wenn es machte, daß ein schöner Gegenstand auch dafür von allen gehalten würde, so könnte kein Streit und Uneinigkeit in den Urtheilen über die Schönheit statt finden.[8]) Nach einer andern Erklärung war das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον); insofern es durch seine natürliche oder künstliche Einrichtung im Stande ist, für ein Wesen, auf gewisse Weise oder von einer gewissen Seite Nutzen zu bringen, in so fern ist es schön. Der Grund der Schönheit wäre also Kraft und Vermögen, und das Unvermögen der Grund der Häßlichkeit. So nennen wir nur die Augen schöne, die das Vermögen zu sehen besitzen. Allein auch böse Handlungen, dergleichen die meisten menschlichen sind, entspringen aus einem Vermögen und aus einer Kraft, und das Nützliche und Brauchbare ist daher nicht so schlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzusetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) sei das Schöne, so würde doch diese Erklärung noch nicht befriedigen. Denn da würde das

Schöne

7) Hippias maior. S. 29. ουκ οιος τε μεμνησθαι, ὁτι το καλον αυτο ηρωτων, ὁ παντι, ᾧ αν προσγενηται, ὑπαρχει εκεινῳ καλῳ ειναι; και λιθῳ και ξυλῳ και ανθρωπῳ και θεῳ και ἁπασῃ πραξει και παντι μαθηματι;

8) Hippias maior. S. 31 — 34.

Schöne die Ursache von dem Guten sein; da aber Ursache und Wirkung von einander ganz verschieden sind, so würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön sein können.[9]) Wenn man endlich sagt, alles das sei schön, was uns durch das Auge und Ohr angenehme Empfindungen gewähret, so ist auch diese Erklärung nicht zureichend. Man unterscheidet also eine gewisse Klasse von angenehmen Empfindungen, und legt ihren Gegenständen das Prädikat schön bei. Warum man dieses aber thut, oder thun muß, davon giebt jene Erklärung keinen Grund an. Da die angenehmen Empfindungen durch das Auge von denen durch das Ohr verschieden sind, und sie doch gleichwohl wieder unter eine gemeinschaftliche Klasse, als Empfindungen des Schönen gebracht werden, so muß ein Grund vorhanden sein, der ihnen das Prädikat schön zu Wege bringt, und dieser muß nicht nur bei der einen Klasse sondern auch bei beiden gemeinschaftlich angetroffen werden. Dieser Grund kann aber weder darin, daß es angenehme Empfindungen durch das Auge oder das Ohr sind, denn das ist kein gemeinschaftlicher Grund, noch darin liegen, daß es angenehme Empfindungen sind; denn dadurch sind diese von andern angenehmen Gefühlen, z. B. des Gaumens, des Geschlechtstriebes nicht verschieden. Wollte man sagen, daß beide um deswillen schöne genennt werden, weil sie unschädlich und die besten oder edelsten Vergnügungen sind, so würde man auf eine Behauptung zurückkommen, welche schon oben als unbefriedigend verworfen wurde.[10])

Nach

9) Hippias maior. S. 34—40.

10) Hippias maior. S. 41—54. τι φατε ειναι τυτο το καλον, το επ' αμφοτεραις ταις ηδοναις, δι' ὁ, τι ταυτας προ των αλλων τιμησαντες, καλας ωνομασατε.

Nach Platos Begriffe ist die Schönheit nichts anders, als die Art und Weise, wie die Vollkommenheit des Geistes und des Körpers sich für das Auge und das Ohr offenbaret. Jede Tugend hat ihre eigenthümliche Art zu handeln, und gleichsam ihren eigenen Ton, Stimme und Bewegung. Jede äußere Gestalt, Miene, Geberde, stimmt entweder mit einer Tugend überein oder nicht. Alles nun, was mit der Tugend des Gemüths oder mit der Vollkommenheit des Körpers übereinstimmt, ist schön; was ihr widerspricht, ist häßlich.[11]) Die Schönheit ist der sichtbare Abdruck und Abglanz der Vollkommenheit, und das einzige Geistige, was das Ohr und Auge empfinden kann.[12]) Da Sittlichkeit und Vollkommenheit überhaupt Harmonie, Uebereinstimmung und Ebenmaß ist, so ist auch der Charakter der Schönheit überhaupt Uebereinstimmung und Harmonie, sowohl an sich, als in Beziehung auf die geistige und physische Vollkommenheit.[13])

Es giebt zwei Arten der Schönheit, körperliche und geistige, insofern die Vollkommenheit materiell oder geistig ist.[14]) Worin beide bestehen, und wie sie sich von einander unterscheiden, dieß hat Plato nicht deutlich bestimmt. Wahrscheinlich aber dachte er sich jenem Grundsatze gemäß die erste als harmonische Uebereinstimmung und zweckmäßige Form der materiellen Theile, welche einen Körper ausmachen, und die zweite als harmonische Ueber-

11) de Legib. II. S. 63. τα μεν αρετης εχομενα ψυχης η σωματος, ειτε αυτης ειτε τινος εικονος, ξυμπαντα σχηματα τε και μελη, καλα· τα δε κακιας αυ, τουναντιον απαν. de Republ. III. S. 290, 291.

12) Phaedrus S. 328, 329.

13) Philebus S. 317. μετριοτης γαρ και ξυμμετρια καλλος δηπου και αρετη πανταχου ξυμβαινει γιγνεσθαι.

14) Symposium S. 245, 246.

Uebereinstimmung mit der Vernunft und der Sittlichkeit. Diese harmonische Uebereinstimmung ist ein Produkt der Vernunft. Denn die Vernunft kann unmöglich häßlich sein, und alles was sie hervorbringt, trägt das Gepräge der Schönheit an sich.[15]) Die Schönheit der Körperwelt ist eine Folge von der Bildung der Materie durch die höchste Vernunft nach mathematischen Begriffen; die geistige Schönheit, deren wir empfänglich sind, ist die Wirkung unserer Vernunft, indem sie das Mannichfaltige der innern Bewegungen, Veränderungen, Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle bestimmt und zu einem harmonischen Ganzen bildet.[16]) Plato konnte hiernach auch die schönen Objekte näher bestimmen, wenn er gewollt hätte. An körperlichen Gegenständen ist es entweder die Gestalt und die Form, oder die Bewegung, welche durch ihre Regelmäßigkeit und Harmonie gefallen. Die geistige Schönheit ist theils ein Produkt der theoretischen Vernunft, z. B. Wissenschaften, theils ein Produkt der praktischen Vernunft, z. B. die Lebensweise, Maxime, Gesetze.[17]) Die Vereinigung beider Arten von Schönheiten in einem Menschen, Schönheit des Körpers und Schönheit der Gesinnung, ist das Schönste, was sich für Menschen denken läßt. Doch ersezt eine schöne Seele auch die Mängel der äußern Schönheit.[18])

Jeder

15) Philebus S. 318, 319. Cratylus S. 296, 297. ωκυν και ὁσα μεν αν νυς τε και διανοια εργασηται, ταυτα εστι τα επαινετα· τα δε μη ψεκτα. — και το καλον αρα καλως εργαζεται. — ορθως αρα φρονησεως ἀυτη ἡ επωνυμια εστι το καλον, της τα τοιαυτα απεργαζομενης, ἁ δη καλα φασκοντες ειναι, ασπαζομεθα.

16) de Republ. IV. S. 375, 376.

17) Symposium S. 244, 245, 246.

18) de Republ. III. S. 294, 295. ὁτω αν ξυμπιπτη εν τε τη ψυχη καλα ηθη ενοντα, και εν τω ειδει ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, τω αυτω μετεχοντα τυπω, τουτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τω δυναμενω θεασθαι.

Jeder schöne Gegenstand bringt ein angenehmes Gefühl, ein Wohlgefallen hervor, welches weder auf Nutzen noch Schaden, noch auch auf die Art und Weise sich beziehet, wie die Sinnenorgane afficiret werden. Es ist ein reines und uninteressirtes Wohlgefallen, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäßige Cirkelfigur anschauet. Denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniß Rücksicht, sondern betrachtet nur allein die Figur. Plato nennt dieses Vergnügen, oder Wohlgefallen, Gunst (χαρις), und weil diese Vergnügungen keinen Nachtheil bringen, wie andere angenehme Gefühle, ein unschädliches Wohlgefühl (αβλαβης ἡδονη). Dieses Wohlgefallen sei der Maaßstab zur Beurtheilung derjenigen Dinge, wo man weder auf Nutzen oder Schaden, noch auf Wahrheit oder Aehnlichkeit Rücksicht nimmt.[19])

Ungeachtet in der menschlichen Natur ein besonderer Sinn für das Schöne liegt, so sind doch die Urtheile der Menschen über das Schöne, vorzüglich aber über die Werke der schönen Kunst, verschieden. Die Ursache dieser Abweichung ist die Verschiedenheit des Charakters, der Erziehung und Gewohnheiten. So halten Weiber und Kinder das Bunte und Ueberladene für schön. Wenn aber gleich ein Mensch Vergnügen an dem Unsittlichen findet, so äußert er es doch nicht in Beisein anderer

19) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' αὑτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προσφερεις. (Verglichen 3ten Band des Systems S. 222, 223.) de Legib. II. S. 89. ουκουν ἡδονῃ κρινοιτ'αν μονον εκεινο ορθως, ὁ μητε τινα ωφελειαν, μητε αληθειαν, μητε ὁμοιοτητα απεργαζομενον παρεχεται, μηδ' αυ γε βλαβην· αλλ' αυτου τουτου μονη ἑνεκα γιγνοιτο τω ξυμπαρεπομενω τοις αλλοις της χαριτος, ἡν δη καλλιστα τις ονομαζοι αν ἡδονην, ὁταν μηδεν αυτῃ επακολουθῃ.

derer, sondern stellt sich, als wenn er mit andern übereinstimmend empfände.[20])

Schöne Künste, z. B. Dichtkunst, Malerei, stellen schöne Gegenstände der Natur durch Worte oder Zeichnung für die Anschauung dar. Sie müssen also die Natur nachahmen, und die Gegenstände zum wenigsten nach der Außenseite treffend nachzubilden suchen. Es kommt daher bei Beurtheilung schöner Kunstwerke auf drei Punkte an: was man für einen Gegenstand nachbilden will; wie man ihn darstellet; und das Vergnügen, welches die Nachbildung gewähret.[21]) Es ist ein großer Verderb für die Künste, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maaßstabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den großen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunst, und man gewöhnt sich, demselben zu schmeicheln, und nach seinen Wünschen die Werke der Kunst einzurichten. Das Vergnügen ist zwar Etwas, welches schöne Kunstwerke unmittelbar begleitet; aber nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edele Menschen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Auch ist dieses schon um deswillen unstatthaft, weil das Wesen der schönen Künste in der Nachahmung bestehet, und das Vergnügen, welches ihre Produkte gewähren, davon abhängt, welchen Gegenstand und wie treffend sie ihn darstellen.[22]) Das Urtheil über die Werke der schönen Künste muß also hauptsächlich nach der Beschaffenheit des Gegenstandes, nach der Wahrheit oder Uebereinstim-

20) de Legib. II. S. 63, 64.

21) Sophista S. 238. 239. de Republic. X. S. 295. de Legib. II. S. 88. 91.

22) de Legib. II. S. 64. 71. συγχωρω δη τοιγε τοσουτον και εγω τοις πολλοις, δειν την μουσικην ηδονη κρινεσθαι, μη μεντοι των γε επιτυχοντων· αλλα σχεδον εκεινην ειναι μουσαν καλλιστην, ητις τους βελτιστους και ικανως πεπαιδευμενους τερπει· μαλιστα δε εστις ενα τον αριστη τε και παιδειᾳ διαφεροντα. S. 72.

stimmung der Darstellung mit dem Gegenstande (ορθοτης, αληθεια) und die Zweckmäßigkeit und Schönheit der Darstellung bestimmt werden.[23]) Ein Kritiker dieser Art muß Einsicht und Weisheit mit Festigkeit und Standhaftigkeit besitzen, daß er als Lehrer und nicht als Schüler entscheide, was schön und nicht schön sei, und sein Urtheil behaupte, ohne sich durch die Meinungen des großen Haufens irre machen zu lassen.[24])

Die schönen Künste dürfen nur schöne Gegenstände, vorzüglich sittliche Charaktere darstellen. Die Zeichen, welche sie dazu wählen, müssen mit denselben übereinstimmen und ihnen angemessen sein. So richtet sich in der Dichtkunst und Musik die Sprache und der Gesang nach dem Inhalte; wenn dieser gut gewählt ist, und die Darstellung demselben entspricht, so folgt auch eine schöne Harmonie und ein schöner Rhytmus von selbst. Der schöne Inhalt eines Dichtungswerkes wird aber zulezt durch die moralische Denkungsart (ευηθεια) bestimmt.[25])

Das ästhetische und moralische Gefühl stehen also in sehr enger Verbindung, weil sie beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen. Nach Platos Begriff ist alles, was sittlich ist, auch schön; und was unsittlich ist, muß auch häßlich sein. Man begreift daher,

23) de Legib. II. S. 88 — 92. αρ' αν η περι εκαστην εικονα και εν γραφικη και εν μουσικη και παντη τον μελλοντα εμφρονα κριτην εσεσθαι δει ταυτα τρια εχειν; ὁ, τι εστι, πρωτον γιγνωσκειν, επειτα ὡς ορθως, επειθ' ὡς ευ, το τριτον, ειργασαι των εικονων ἡτισιν ρημασι τε και μελεσι και τοις ρυθμοις;

24) de Legib. II. S. 71.

25) de Republ. III. S. 291. S. 290. ευλογια αρα, και ευαρμοστια, και ευσχημοσυνη και ευρυθμια, ευηθεια ακολουθει· ουχ ἡν ανοιαν ουσαν ὑποκοριζομενοι καλουμεν ὡς ευηθειαν, αλλα την ὡς αληθως ευ τε και καλως το ηθος κατεσκευασμενην διανοιαν.

warum er der Bildung des ästhetischen Gefühls so grossen Einfluß auf den sittlichen Charakter beileget.[26]) Diese Bildung des ästhetischen Gefühles bestehet darin, daß man die Schönheit an einem Körper aus reinem uninteressirten Wohlgefallen zu betrachten anfange, von diesem zur Betrachtung mehrerer schöner Körper übergehe, bis man sich überzeugt hat, daß die Schönheit des einen Körpers von der eines andern, insofern er schön ist, nicht verschieden ist. Diese Betrachtung ist die Vorbereitung und der Uebergang zur Beachtung der geistigen Schönheit, in den Sitten, Maximen, Gesetzen und Wissenschaften, welche vorzüglicher ist als die körperliche. Nach diesen Vorübungen wird man in den Stand gesezt, die Schönheit rein und von allen abgesondert zu betrachten.[27])

Wir übergehen die Gedanken des Plato *über die* Dichtkunst, über ihre Arten, über die Form und Einkleidung der Dichterwerke, so auch über die Beredtsamkeit; denn theils gehören sie nicht mehr in das System der Philosophie, theils sind sie auch nicht gehörig ausgeführet.

26) de Legib. II. S. 65. de Republ. III. S. 292, 293.
27) Symposium S. 245. 246.

Beur-

Beurtheilung

der

Platonischen Philosophie.

Beurtheilung der Platonischen Philosophie.

Wir haben nun die philosophischen Ideen des Plato, welche nicht eben allezeit ihres Inhalts wegen, sondern auch oft als die ersten Versuche des philosophischen Geistes, der Aufmerksamkeit werth waren, mit möglichster Treue und in ihrer natürlichsten Verbindung dargestellt. Da jezt die ganze Summe der von ihm bearbeiteten Begriffe und Erkenntnisse vor uns liegt, so wird es nicht unzweckmäßig sein, das System noch mit einer kurzen Beurtheilung zu begleiten. Diese Beurtheilung kann aus einem gedoppelten Gesichtspunkte und auf eine gedoppelte Weise angestellt werden. Das System kann nehmlich einmal an sich, blos als dieses System, zweitens aber auch aus dem kritischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Ehe wir aber diese Kritik beginnen, wird es gut sein, wenn wir noch einmal den Weg zeichnen, welchen Plato ging, und die Hauptideen seiner Philosophie in einer kurzen und gedrängten Uebersicht darstellen.

I.

Plato ging von den Aufgaben der praktischen Philosophie aus, und endete mit den Aufgaben der theoretischen Vernunft. Die Frage: was ist sittlich gut und recht, was ist Tugend und Glückseligkeit, reizte zuerst seinen philosophischen Geist, und foderte alle seine Kräfte auf, um die befriedigende Auflösung dieser Frage zu finden. Es kam alles darauf an, Begriffe aufzustel-

len, welche bei Beurtheilung jener Gegenstände als Principe brauchbar wären. Welche Begriffe konnten dazu tauglich sein? Nicht empirische Begriffe, von Gegenständen der Erfahrungswelt. Denn theils waren dieses Thatsachen, welche eben einer Beurtheilung nach Principien bedurften, theils entbehrten sie bestimmter und unveränderlicher Merkmale. Alles was in der Wahrnehmung vorkommt, ist veränderlich, vergänglich und beschränkt; die Vernunft findet in demselben keine Auflösung ihrer Probleme, keine Erklärung, die nicht wieder eine neue Erklärung voraussezte. Alles was geschiehet, wird von der Zeit verschlungen, und verlieret sich bis auf einige Spuren seines ehemahligen Seins; und wenn es auch in der Reihe des Wirklichen wieder vorkommt, so ist es doch nicht dasselbe, was vorher geschehen war. Umstände, Verbindungen, Beschaffenheiten haben sich geändert. Kurz die Erfahrung bietet uns nur Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit dar. Gleichwohl finden wir in uns Vorstellungen von etwas Allgemeinen, Unveränderlichen und Beharrlichen, dergleichen wir nicht außer uns antreffen. Wir haben z. B. einen Begriff von der Tugend, welche unwandelbar, sich selbst gleich, vollständig, ohne allen Mangel ist. Keine tugendhafte Handlung entspricht diesem Begriff vollkommen, insofern an jeder etwas Zufälliges, Veränderliches, Mangelhaftes vorkommt. Es giebt also in dem Praktischen Begriffe, auf welche wir die Handlungen beziehen, denen aber kein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht. Diese Begriffe sind daher der Maaßstab der Erfahrungsgegenstände; wir beziehen diese auf jene, und beurtheilen sie nach jenen. Die Begriffe bestimmen die Stelle, die Klasse, unter welche ein Objekt gehöret, je nachdem an ihm Merkmale der Begriffe vorkommen oder nicht. Diese Merkmale werden aber dann an ihnen angetroffen oder nicht, wenn

nach jenen Begriffen gehandelt wird oder nicht. Sie kommen in dem ersten Fall in Beziehung und Gemeinschaft mit den Begriffen, und im lezten Falle sind sie von aller Verbindung mit denselben ausgeschlossen. Diese Begriffe sind also nicht allein die Principe der Wirklichkeit gewisser Thatsachen, sondern auch ihrer Beurtheilung und Erkenntniß. Durch sie kann also auch nur die Frage, worin das Sittliche, Gute, Schöne, und so weiter, bestehet, und was man thun oder unterlassen soll, beantwortet werden.

Eben so ist es mit den Fragen der theoretischen Vernunft. Wenn man fragt, was ist ein in der Erfahrung vorkommendes Objekt, z. B. ein Mensch, und faßt alles das, was uns die Wahrnehmung von demselben lehret, zusammen, so paßt dieser Begriff nur auf diesen individuellen Menschen; faßt man hingegen die Merkmale zusammen, welche allen Menschen zukommen, in so fern sie Menschen sind, so entspricht dem Begriff kein Individuum von Mensch. Gleichwohl muß es einen allgemeinen Begriff von dem, was ein Mensch ist, geben, unter welchem alle Menschen stehen, weil sonst kein Grund vorhanden wäre, alle diese Individuen Menschen zu nennen. Die Gegenstände der Erfahrung werden also nicht nach dem bestimmt, was die Wahrnehmung lehret, welches einem beständigen Wechsel unterworfen ist, sondern nach dem Begriff, der die allgemeinen unveränderlichen Merkmale enthält.

Plato unterschied also zweierlei Vorstellungen in Beziehung auf Objekte, und auch zweierlei Objekte. Durch einige Vorstellungen werden Objekte vorgestellt, wie sie in der Erfahrung vorkommen, mit zufälligen und veränderlichen Beschaffenheiten; durch andere Objekte, wie sie in der Erfahrung nicht vorkommen, mit wesentlichen und unveränderlichen Merkmalen, oder mit an-

dern Worten, Erscheinungen und Dinge an sich, empirische und reine Vorstellungen. Die Dinge an sich und die reinen Begriffe der Vernunft nennt Plato Ideen.

Die Ideen enthalten nur die gemeinschaftlichen Merkmale aller derjenigen Objekte, welche unter einer Gattung enthalten sind. Die Vereinigung dieser Merkmale in ein Objekt ist das Ding an sich. Es giebt von jeder Gattung nur ein Ding an sich, und dieses ist kein Objekt außer dem Vorstellungsvermögen, sondern nur die Vorstellung der Form aller unter einer Gattung enthaltenen Objekte.

In der Vorstellung jedes einzelnen außer dem Vorstellungsvermögen existirenden Dinges kommen die Merkmale der Idee als die Form des Dinges vor; sie sind aber mit andern verbunden, welche nicht zur Form gehören, wodurch jedes Ding zu einem Individuum wird. Jedes wirklich existirende Ding bestehet daher aus Stoff und Form. Die Form macht das Wesen der Dinge aus, und die Identität der Form bestimmt die Arten und Gattungen derselben.

Die Form ist mit dem Stoffe vereiniget und an demselben gleichsam versinnlichet, daß sie wahrgenommen werden kann. Die Form an sich hingegen ist nicht empirisch wahrnehmbar, sondern nur denkbar. Diese Vereinigung sezt eine Ursache voraus, und zwar eine absolute unbedingte, weil sie den lezten Grund von dem objektiven Sinn der Dinge enthält: diese Ursache ist die höchste Intelligenz, die Gottheit, welche den ewigen von ihr unabhängigen Stoff nach ihren Ideen bildete, und dadurch das Universum herstellte.

Auch die Seele ist von Gott gebildet. Die Vernunft ist das vorzügliche Geschenk der Gottheit, und durch sie wurden dem Menschen die göttlichen Ideen, nach welchen die Dinge gebildet sind, mitgetheilet. Daher kann die Vernunft durch diese reinen Begriffe das objektive Wesen der Dinge erkennen. Die Ideen sind der Vernunft ursprünglich mitgetheilte, nicht erworbene sondern angeborne Begriffe.

Hieraus läßt sich die Möglichkeit erklären, wie Merkmale von den Ideen der Vernunft in den äußern Objekten vorkommen, und wie die Vernunft vermöge derselben Dinge, welche von ihr unabhängig sind, erkennen kann.

Erkennen heißt die Merkmale, welche einem Objekte zukommen, mit demselben verbinden. Reine Erkenntniß ist die analytische und synthetische Deutlichkeit der Ideen, wodurch das, was in und unter dem Dinge an sich enthalten ist, bestimmt wird. Dieses ist das Geschäft der raisonnirenden Vernunft. Die empirische Erkenntniß ist die Verbindung der durch Wahrnehmung gegebenen Merkmale mit einem anschaulichen Objekte.

Ohne Ideen ist gar keine Erkenntniß möglich. Daß keine reine Erkenntniß statt findet, ist einleuchtend. Von der empirischen läßt es sich so behaupten. Ohne Ideen, d. i. Gattungsbegriffe ist keine Verbindung der Vorstellungen, ohne diese aber kein Urtheil möglich. Jede Erkenntniß ist aber ein Urtheil. Wenn es keine Ideen giebt, so ist weder in dem Vorstellen, noch in dem Sein der Dinge etwas Beharrliches anzutreffen, sondern alles einem beständigen Flusse unterworfen. Denn ohne Ideen, welche die Form der Dinge bestimmen, und machen, daß

die

die Dinge ein beharrliches Wesen haben, würden die Dinge nur Inbegriffe von wechselnden Beschaffenheiten sein. Und wenn es keine angebornen Begriffe giebt, welche dem Gemüthe die Form der Dinge vorhalten, würde das vorstellende Subjekt nur Vorstellungen von Außen erhalten, welche eben so veränderlich wären, als die Außendinge. Wenn nun weder in den Objekten noch in dem Vorstellenden etwas Beharrliches ist, so ist auch kein objektiv gültiges Urtheil möglich. Denn während einem Objekte ein Prädicat beigelegt würde, würde sich das Objekt schon verändert haben, und ihm das Prädicat nicht mehr zukommen.

Die Ideen sind also die Ursache von dem objektiven Sein der Erscheinungen, denen sie zum Grunde liegen.

Auch in dem Praktischen sind sie die Principe von gewissen Erscheinungen. Der Mensch ist ein sinnlich vernünftiges Wesen, und er handelt bald nach den Antrieben seiner sinnlichen Natur, bald nach den Foderungen der Vernunft. In dem lezten Fall sind die praktischen Ideen das Princip der Handlungen, welche vernünftige und moralische heißen. Gott handelt als die höchste Vernunft nicht anders als nach Ideen. Die Menschen sollen darin Gott ähnlich und vollkommen zu werden suchen. Durch das sittliche Handeln befriedigen sie die Foderung der Vernunft und erlangen das höchste Gut, welches mit der der Vernunft untergeordneten Befriedigung der sinnlichen Natur das vollständige Gut, die vollkommene Glückseligkeit ausmacht.

So fand Plato das Absolute, Unveränderliche, Beharrliche, in der Vernunft und ihren Ideen, und mittelbar vermöge der Bildung der Welt durch die

Caus-

Caussalität der höchsten Vernunft in dem Universum. Die menschliche Vernunft erkennt die objektive Realität, weil die höchste Vernunft die Ursache aller Realität, und durch die Ideen der Gesetzgeber der physischen und der moralischen Welt ist.

Alle Probleme, sie mögen das Theoretische oder Praktische betreffen, sind Aufgaben der Vernunft, und ihre Auflösung kann nur allein eben dieselbe Vernunft vermittelst der Ideen zu Stande bringen.

Die Philosophie ist die systematische Entwickelung der Ideen als Principe der Dinge, und die Wissenschaft des Zusammenhangs derselben unter der unbedingten Ursache.

Dieses ist das Intellektualsystem des Plato nach seinen Hauptmomenten. Die Ideen und der Begriff vom Ding an sich und der Erscheinung, das Verhältniß der Ideen und der Außenwelt zu Gott, der Begriff von Wissenschaft und Erkenntniß, in dem theoretischen Theile, und die Gesetzgebung der Vernunft, das Verhältniß derselben zu dem Begehrungs- und Gefühlvermögen, die Bestimmung des höchsten Guts und das Verhältniß derselben zur Glückseligkeit, die Verbindung der Moral mit der Religion, in dem praktischen Theile, machen die Hauptpunkte desselben aus.

II.

Beurtheilung dieses Systems an sich.

Dieses System empfiehlt sich durch eine gewisse Würde und Erhabenheit. Es umfaßt die wichtigsten Aufgaben, welche die menschliche Vernunft zu jeder Zeit inter-

interessirt, und alle Selbstdenker beschäftiget haben. Wornach die Vernunft so angelegentlich ringet, nach Erweiterung der Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, dieses verspricht diese Philosophie aus Principien zu leisten. Die Vernunft, das Vermögen, welches den Menschen am meisten auszeichnet, ist die Quelle und das Princip dieser Philosophie. Und wie erhaben ist nicht der praktische Theil derselben! Sie lehret den Menschen, sich als vernünftiges Wesen von der beigesellten Sinnlichkeit zu unterscheiden, und in dem vernünftigen Handeln seine Bestimmung, seine Würde, seine beste Beruhigung und Glückseligkeit zu finden; sie fodert, die Würde der Glückseligkeit vorzuziehen, und das Gesetz der Vernunft auch dann zu befolgen, wenn die Sinnlichkeit und äußern Vortheile das Gegentheil fodern.

Einen Vorzug besitzt dieses System vor den vorhergehenden Versuchen des philosophischen Geistes, daß die interessantesten Aufgaben der Vernunft bestimmter und deutlicher abgefaßt, und die wichtigsten Gegenstände, um deren willen die Philosophie hauptsächlich ihre Zurüstungen macht, mehr herausgehoben sind. Man siehet schon mehr, daß der oberste Grundsatz des Denkens und Erkennens, so wie des Handelns, die Lehre von Gott und Unsterblichkeit, von dem Zusammenhange der physischen und moralischen Welt, diejenigen Gegenstände sind, auf welche alles abgesehen ist. Die Resultate des Nachdenkens über diese Gegenstände werden so bestimmt aufgestellt und mit Gründen unterstüzt, als es für den damaligen Grad der wissenschaftlichen Cultur möglich war. Dieses Bestreben, alles auf gewisse Grundbegriffe zurückzuführen, und aus Principien abzuleiten, findet sich zwar auch in ältern Philosophien, aber doch nicht in dem Grade, als in der Platonischen.

Noch von einer andern Seite zeichnet sich das Platonische System vortheilhaft aus, daß es nicht so einseitig ist, als die vorhergehenden, und nicht nur das speculative, sondern auch das praktische Interesse der Vernunft zu befriedigen strebt. Das Eleatische System, welches so sehr überraschend und vielleicht, als blos speculatives System betrachtet, bündiger als das Platonische ist, befriediget durch die Aufstellung einer einzigen Substanz und Leugnung aller Kaussalität nur die Foderungen der speculirenden Vernunft. Allein so sehr es auf der einen Seite Erweiterung verspricht, so sehr schränkt es auf der andern die Vernunft ein; es gewähret die größte Einheit, nachdem es alle Mannichfaltigkeit verschwinden läßt; die Vernunft hat nichts mit der Erfahrung zu thun, indem alle Erscheinungen für bloßen Schein erkläret werden. Den praktischen Vernunftgebrauch hebet es aber gänzlich auf. Denn es giebt nach demselben keine handelnden Wesen, kein Gesetz der Freiheit, keine Kaussalität; alles was ist, das ist, weil es ist. Plato hingegen ging von dem praktischen Interesse aus, und verband damit das speculative. Er forschte nach dem obersten Gesetz für freie vernünftige Wesen, dergleichen jeder Mensch in seinem Bewußtsein ist. Er mußte jedes freihandelnde Wesen sich als Substanz denken, und er konnte daher schon aus dem praktischen Interesse das System, welches nur eine Substanz anerkennet, verwerfen. Er ging auch mehr von der Erfahrung aus, in welcher schon die Anwendung der Begriffe, Substanz und Ursache vorkommt, und forschte nach den Principien derselben. Sein System hebet also die Erfahrung nicht auf, sondern soll sie durch übersinnliche Principe begründen. Die vorhergehenden philosophischen Systeme leiteten entweder auf einen Materialismus oder Idealismus, und suchten das Reale entweder in der Körperwelt oder in den Vorstellungen. Pla-

tos

tos System sollte beide vereinigen, indem es sowohl der Ausdehnung als der Vorstellung die Realität zusicherte, und Körper und Geister für wirkliche Objekte der Vorstellungen erklärte. Eine Absicht seiner Philosophie war auch diese, den voreiligen Dogmatismus und Skepticismus zurecht zu weisen und in Schranken zu halten. Denn sie lehrte, daß man nur dann etwas wisse, wenn man etwas aus zureichenden Gründen ableiten könne; daß dieses schwer, aber nicht unmöglich sei, weil die Gründe von allem, was sich wissen lasse, in dem Gemüthe und zwar in den angebornen Begriffen anzutreffen seien, welche durch eifriges Nachdenken gefunden werden könnten; daß die Versuche zur Erforschung der Wahrheit und ihrer lezten Gründe nicht allezeit glücken, daß man deswillen die Vernunft nicht hassen, sondern mit Behutsamkeit, öfterer Bezweifelung und Prüfung des Gefundenen die Untersuchung rastlos fortsetzen müsse.

Insofern Plato die Auflösung und Beantwortung aller jener Fragen und Aufgaben in der Vernunft und nicht in den Objekten, welche sie betreffen, suchte, näherte er sich der einzigen wahren Quelle, woraus zuverlässige Aufschlüsse zu erwarten sind. Daher wurde er auf den Versuch geleitet, das Vorstellungsvermögen, mehr als vor ihm geschehen war, zu untersuchen. Der Satz seiner Philosophie, daß die Principe aller Erkenntniß dem Menschen angeboren sind, war schon an sich sehr geschickt, die Reflexion auf das Selbstbewußtsein zu leiten.

Sein System ist selbstgedacht. Wenn ihm auch die vorhergehenden Philosophien Stoff, Winke und neue Aussichten darboten, so benuzte er sie zwar, aber ohne nachzubeten. Denn er hatte einen eignen Gesichtspunkt und seine eignen Principe, nach welchen er das

Man-

Mannichfaltige der Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniß verknüpfte.

Wenn man in den Grenzen des Systems stehen bleibt, so kann man ihm in gewisser Rücksicht Einheit und Konsequenz nicht absprechen. Vorausgesetzt, daß die Dinge an sich erkennbar sind, so muß aus ihrer Vorstellung alles Zufällige und Veränderliche, was blos auf den Modificationen der Sinnlichkeit beruhet, ausgeschlossen, und nur das aufgenommen werden, was an ihnen als beharrlich und keinem Wechsel unterworfen gedacht wird; so ist die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit das Vermögen, die Dinge an sich zu erkennen. Die Uebereinstimmung der äußern Objekte mit den Ideen, die die Seele nicht von außen erhalten hat, läßt sich in diesem Gesichtspunkte nicht wohl anders denken, als daß so wohl die Dinge an sich, als die Ideen von ihnen, jene außer uns, diese in uns von einem und demselben Wesen ihren Ursprung haben. Da die Ideen die von Gott abgeleiteten Begriffe von der Form oder dem Wesen der Dinge sind, so enthält also die Vernunft die Principien aller Erkenntniß, insofern sie sich auf die Form der Dinge und der Vorstellungen bezieht, und sie ist die Quelle aller Wissenschaft. Hierdurch bekommen alle Theile der platonischen Philosophie Einheit, und selbst die theoretische stehet mit der praktischen in einem engen Zusammenhang.

Wenn auch das System des Plato von dieser Seite ohne Tadel ist, so zeigen sich doch von einer andern sehr wesentliche Mängel und Unvollkommenheiten. Diese Fehler bestehen darin, daß die Principien des Systems nicht erwiesen sind; daß sie nicht dazu taugen, eine vollständige Einheit eines Systems zu Stande zu bringen; daß endlich, wenn sie auch erwiesen wären, das System doch des lezten Zwecks, den es nach seiner Anlage erreichen soll, verfehlen würde.

Der Hauptsatz der Platonischen Philosophie ist: die Vernunft ist die Erkenntnißquelle aller objektiven Wahrheit, des Wesens der Dinge. Dieser Satz ist aber gar nicht erwiesen. Sollte er erwiesen werden, so mußte dargethan werden, erstlich, daß die Erkenntniß der Dinge an sich für die Menschen möglich; zweitens, daß diese Möglichkeit in dem Wesen der Vernunft gegründet sei. Dann würde erhellen, daß die Vernunft die Dinge an sich nicht nur erkennen könne, sondern auch wirklich erkenne. Diesen Beweis hätte Plato nicht führen können, wenn er es auch versucht hätte, weil er nicht möglich ist. Es ist wahr, er sucht auf einem andern Wege die Wahrheit jenes Grundsatzes zu erweisen; allein die Gründe, die er zu diesem Zwecke gebraucht, beweisen nicht, was sie beweisen sollen, ob sie gleich wahre Thatsachen sind. Er sagt nehmlich: Wenn die Vorstellungen der Vernunft von den Vorstellungen der Sinnlichkeit verschieden sind, so sind die Vernunft und das sinnliche Vorstellungsvermögen zwei verschiedene Vermögen, und die Objekte, welche durch das eine vorgestellt werden, müssen von denen des andern verschieden sein. Durch die Vernunft stellen wir uns das Unveränderliche, durch die Sinnlichkeit aber, das was entstehet und vergehet, das Veränderliche vor. Das Unveränderliche kann nur ein Merkmal des Dinges an sich, das Veränderliche ein Merkmal des Dinges sein, insofern es durch die Sinnlichkeit erscheinet. Der Inbegriff der unveränderlichen Prädicate in ein Objekt vereiniget, ist das Ding an sich. Das Faktum, welches in diesen Sätzen ausgedrückt wird, ist an sich richtig. Aber woher weiß man, daß das Ding an sich unveränderlich ist, oder daß die Merkmale, welche in einem Vernunftbegriff eines Dinges vorgestellt werden, die Prädicate des Dinges an sich und zwar vollständig ausmachen?

Eigent-

Eigentlich beruhet aber auch jener Grundsatz noch auf andern Gründen, durch welche er freilich begründet sein würde, wenn sie selbst nur mehr als unerwiesene Voraussetzungen wären. Die Ideen, welche den Inhalt der Vernunft ausmachen, sind uns angeboren und von der Gottheit mitgetheilt; sie sind die Formen und Muster, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Durch sie wird daher das Wesen der Dinge bestimmt, und ihr Inhalt stimmt deswegen mit den Dingen an sich überein, weil diese nichts anders sind, als der Inbegriff der in den Ideen enthaltenen Merkmale. Es ist überflüßig, zu zeigen, wie grundlos diese Voraussetzungen sind, welche nur daher entstehen konnten, daß Plato theils das Verhältniß der Gattungsbegriffe zu den Arten und Individuen nicht erklären, theils die Ideen nicht systematisch aus dem Vermögen der Vernunft ableiten konnte. Es blieb ihm daher nichts anders übrig, als den Knoten durch die Dazwischenkunft der Gottheit zu zerhauen.

Durch die Behauptung, daß die Ideen angeboren sind, welche auch erst durch Leibnitz näher bestimmt werden mußte, hatte sich Plato die Möglichkeit abgeschnitten, die Ideen aus einem Princip systematisch abzuleiten, und sich ihrer Vollständigkeit zu versichern. Sie waren der Vernunft gegeben, und hatten weiter keine Einheit, als daß sie einem Vermögen angehörten. Plato scheint zwar die Erfahrung zum Leitfaden, um die Ideen vollständig aufzuzählen, gebraucht zu haben, indem er annahm, daß es so viel Ideen gebe, als verschiedene Gattungen von Dingen angetroffen werden. Allein wenn dieses ist, so giebt es kein sicheres Princip, die Zahl der Ideen vollständig zu bestimmen; sondern es hängt theils von der Wahrnehmung und Beobachtung, was sie für Data zur empirischen Kenntniß der Objekte liefern, theils von der Vernunft ab, inwiefern sie die Identität und Verschiedenheit der

Objekte bestimmen, und sie klassificiren werde, welches durch keine Regel a priori bestimmt werden kann. Die vollständige Anzahl der Ideen könnte daher niemals systematisch, sondern nur als ein Aggregat nach und nach, so wie sich die Kenntniß der Natur erweiterte, bestimmt werden. Da nun die Philosophie das vollständige System der Principien aller reinen Erkenntniß sein soll, so ist sie unter diesen Voraussetzungen als System unmöglich. Von dieser Seite hat Plato die angebornen Ideen, wie es scheint, nicht, sondern nur von der vortheilhafteren betrachtet, daß man nur dann hoffen kann, die ersten Principien aller Erkenntniß zu entdecken, wenn die Vernunft mit ihnen a priori ausgestattet ist.

Was endlich den dritten Punkt betrift, so ist er eine unmittelbare Folge aus dem, was wir über den ersten und zweiten gesagt haben. Denn die Erkenntniß der Dinge an sich im Zusammenhange war der Zweck der Platonischen Philosophie. Dieses Zwecks muß sie aber verfehlen, da nach ihren Principien eine systematische Erkenntniß nicht zu erwarten, ja überhaupt nicht ausgemacht ist, ob überhaupt nur eine Erkenntniß derselben möglich ist. Zwar scheint es, als wenn Plato durch seinen Begriff von dem Dinge an sich die Schwierigkeiten, welche der Erkenntniß derselben im Wege stehen, einem großen Theile nach entfernt habe, indem er die Dinge an sich nicht außer dem Vorstellenden sezte, sondern für die ursprünglichen Vernunftbegriffe von Objekten hielt, welche in dem göttlichen Verstande sind, und von da in den menschlichen gekommen sind. Sie sind also etwas a priori Vorgestelltes, und müssen daher durch die Vernunft begriffen werden können. Allein eben dieser Begriff, dessen objektive Realität mit Recht bezweifelt wird, entfernt die Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge an sich. Denn unter einem Ding an sich verstehet man doch ein Objekt, das, insofern es ist, unabhängig von dem Vorstellenden auf-

ser demselben existiret. Wie eben dieses nun mit dem, was ursprünglich in dem Vorstellungsvermögen gegründet ist, identisch oder übereinstimmend sein, oder wie man aus der Vorstellung auf das Reale außer der Vorstellung übergehen könne, das ist völlig unbegreiflich.

III.

Kritische Beurtheilung.

Wir haben das Platonische System blos in Rücksicht auf sich selbst beurtheilet, ob es in sich selbst haltbar, konsequent und erwiesen sei; jezt gehen wir einen Schritt weiter, und beurtheilen es aus dem kritischen Gesichtspunkte, das heißt, nach den Principien, welche sich aus der Erörterung des Erkenntnißvermögens ergeben. Bei dieser Beurtheilung kommen nur die Gründe und die Entstehungsart der Platonischen Philosophie in Betrachtung.

Die Gründe eines philosophischen Systems mögen auch beschaffen sein, wie sie wollen, so müssen sie doch aus der Natur des menschlichen Gemüthes abgeleitet sein, und sich auf die Gesetze desselben zurückführen lassen, wenn sie auf die allgemeine Beistimmung der Denker Anspruch machen sollen. Sie setzen daher eine Erörterung aller zum Gemüthe gehörigen Vermögen, die Bestimmung ihrer Form, und der in ihnen gegründeten Gesetze voraus. Vorzüglich ist die Untersuchung des Erkenntnißvermögens nothwendig, um das, was zur Form und zum Inhalt desselben gehört, zu unterscheiden, und die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen. Je mehr dieses eine Philosophie leistet, desto vollkommener ist sie in formaler Rücksicht; je mehr sie darin zu wünschen übrig läßt, desto weiter entfernt sie sich von ihrem Ziele.

Die Platonische Philosophie zeichnete sich dadurch von den vorhergehenden vortheilhaft aus, daß sie die Principe aller Erkenntniß nicht in den vorgestellten

Objekten, sondern in dem Vorstellenden aufsuchte. Das Princip, welches die Wahrheit der Erkenntniß bestimmt, leitet Plato nicht von den Objekten ab, welche vorgestellt werden, sondern von den Vorstellungen und dem Zusammenhange derselben, nach welchem wir uns die Objekte vorstellen. Das Gesetz freier Handlungen wird nicht nach dem bestimmt, was die Menschen gewöhnlich thun, sondern nach dem, was sie thun sollen, welches nicht die Objekte, worauf sich das Handeln beziehet, sondern die Vernunft vorschreibt. Die Realität dieses theoretischen und praktischen Gesetzes gründet sich ebenfalls nicht in den Objekten, sondern in einem Vermögen des vorstellenden Subjekts, der Vernunft.

Auch dadurch brachte Plato die Philosophie ihrem Ziele um einen Schritt näher, daß er drei ursprüngliche Vermögen des Gemüthes, das Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühlvermögen, unterschied und zu erörtern anfing. Da es ihm aber an allen leitenden Principien in dieser so schweren Untersuchung fehlte, so darf man sich nicht wundern, wenn sein Versuch nicht so glücklich ausfiel, als man zum Besten der Philosophie hätte wünschen sollen. Er konnte in dem ersten Versuche nicht mehr thun, als jene Vermögen nach den ersten sich bald entdeckenden Eigenthümlichkeiten zu unterscheiden, gewisse Verbindungen unter ihnen zu bemerken, und einige ihrer Gesetze zu entdecken. Allein wie viel fehlte noch dazu, um das, was in diesen Vermögen und durch sie gegründet ist, vollständig zu erörtern, ihren Zusammenhang vollständig zu bestimmen, und in ihnen das Formale von dem Materiale vollkommen zu unterscheiden! Diese Bemerkungen passen am meisten auf das Vorstellungsvermögen, welches ihn auch vorzüglich beschäftigte. Er unterschied Sinnlichkeit und Verstand durch einige richtige Merkmale, welche aber doch noch nicht den vollständigen Begriff beider erschöpften. Und indem er darauf bedacht

war,

war, beide abzusondern, so vergaß er, dem Zusammenhang zwischen beiden nachzuspüren.

Plato hatte zwar den rechten Weg gewählt, auf welchem sich über die Vermögen des Gemüths etwas ausmachen läßt, nehmlich von den Wirkungen auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu schließen. Wenn diese Untersuchung vollkommen gelingen soll, so müssen die Wirkungen, welche durch die Vermögen bestimmt sind, vollständig erkannt sein, und die Analyse muß in ihnen das Wesentliche und Nothwendige von dem Zufälligen unterschieden haben. Beides konnte Plato noch nicht leisten. Er fing erst an, die Thatsachen des Bewußtseins zu sammeln, und das Mannichfaltige, das in ihnen enthalten ist, zu zergliedern.

Man kann dem Plato das Verdienst nicht absprechen, daß er das Bedürfniß der Untersuchung fühlte, was in dem Vorstellungsvermögen selbst vorzüglich in dem Verstande gegründet sei, und was demselben von Außen gegeben sei. Reine Vorstellungen nennte er diejenigen, welche durch irgend ein Vermögen des Gemüthes selbst erzeugt werden. Der Grundsatz, der ihn bei dieser Untersuchung leitete, war dieser: Vorstellungen, welche allgemeine Merkmale enthalten, die sich auf mehrere Objekte beziehen, sind dem Gemüthe nicht von Außen gegeben; Vorstellungen, deren Objekt das Unveränderliche und Unbedingte ist, wie es in keiner Wahrnehmung vorkommt, sind die reinen Vorstellungen der Vernunft. Diese Merkmale der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit sind aber noch lange nicht genug bestimmt, um durch sie Stoff und Form der Vorstellungen, reine und empirische Vorstellungen zu unterscheiden. Daher hielt er schon jeden Gattungsbegriff, welcher zwar durch die Vernunft aber aus einem gegebenen Stoffe gebildet wird, für eine Idee, die nur allein in dem Wesen der Vernunft gegründet ist. Aus eben

der Ursache war auch Plato noch weit entfernt von bestimmten Begriffen der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des Gemüthes. Vielleicht würde Plato noch mehrere Untersuchungen über die Form der Sittlichkeit, des Verstandes und der Vernunft angestellt haben, wenn er jene Unterscheidungsmerkmale nicht für zureichend gehalten hätte. Dieses scheint aber ein unvermeidliches Loos in diesen Untersuchungen gewesen zu sein, daß man bei jeder neuen Entdeckung am Ziele zu sein glaubte, und über dem Gefundenen vergaß, daß noch weit mehr zu untersuchen übrig sei.

Die Unterlassung dieser Untersuchung hat zwei sehr wichtige Folgen für die Philosophie des Plato gehabt. Erstlich ist der objektive Gebrauch und die Grenze der verschiedenen beim Vorstellen und Erkennen geschäftigen Vermögen nicht bestimmt worden. Plato nahm an, daß durch jede Vorstellung ein Etwas vorgestellt werde, und daß sie also einen objektiven Gehalt habe; und anstatt zu unterscheiden, ob das Etwas, welches vorgestellt wird, subjektiv oder objektiv ist, sezte er den Unterschied fest, daß es in einigen Vorstellungen veränderlich, in andern unveränderlich sei, und in jener Rücksicht den Erscheinungen, in dieser aber den Dingen an sich angehöre. Plato sezte also ohne alle Untersuchung voraus, daß jedes vorstellende Vermögen Etwas Reales und Objektives zum Gegenstande habe, und er konnte daher freilich nicht weiter untersuchen, von welchem Umfange und von welcher Gültigkeit der Gebrauch eines Vermögens sei; und wenn er auch auf diese Frage gestoßen wäre, so hätte er sie doch nicht beantworten können, so lange er noch nicht zwischen Stoff und Form der Vorstellungen unterschieden hatte. Die zweite Folge war, daß er sehr oft das, was zur Form der Vorstellungen, zur subjektiven Bedingung des Vorstellens gehört, auf die Objekte, welche dadurch vorgestellt werden, überträgt.

So

So gehet es ihm nicht allein mit Zeit und Raum, sondern auch mit allen Formen der Urtheile. Die Merkmale der Vorstellungen, Einheit und Mannichfaltigkeit, betrachtet er auch als objektive Beschaffenheiten der Dinge. Die Seele wird als eine blos denkbare Substanz gedacht, sie ist daher eine einfache Substanz.

Wenn das Vermögen der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft noch nicht vollständig untersucht, und der Antheil, den jedes an dem Erkennen hat, bestimmt ist, so verfällt man gewöhnlich in den Fehler, daß man der Sinnlichkeit oder dem Denkvermögen zu viel oder zu wenig einräumt. Plato hielt die Wirksamkeit des Denkvermögens für den wesentlichen Charakter beim Erkennen, und übersah den Beitrag der Sinnlichkeit. Diese Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen gründete sich darauf, daß er das Urtheilen für die Hauptbedingung der Erkenntniß hielt. Obgleich jede Vorstellung einen objektiven Gehalt hat, so ist doch keine einzelne Vorstellung eine Erkenntniß. Man erkennt dann erst einen Gegenstand, wenn man mit der Vorstellung desselben andere Vorstellungen als Merkmale verbindet. Dieses ist aber ein Urtheilen und eine Handlung des Denkens. Hier wird also auf den Unterschied zwischen denkbaren und anschaulichen und blos denkbaren Gegenständen, und auf den Stoff von wirklichen Gegenständen, welcher nur durch die Sinnlichkeit gegeben wird, gar keine Rücksicht genommen. Bei Bestimmung der Arten der Erkenntniß, der reinen und empirischen, ziehet er erst die Vorstellungen, welche zur Einheit eines Objektes verbunden werden, in Betrachtung. In dem Begriff der Erkenntniß überhaupt aber wird nur auf die Verbindung der Merkmale mit einem Objekte, oder die Verbindung von Begriffen, also nur die eine formale Bedingung derselben, das Denken gedacht. Und wenn einmal das Denken an die Stelle des Erken-

nens gesezt ist, so ist es ganz konsequent, daß das reine Denken für eine höhere Art der Erkenntniß genommen wird, zumal wenn die Ideen der menschlichen Vernunft die Kopien der göttlichen Ideen und die Vorbilder der Dinge sind.

Aus diesen Momenten läßt sich die Entstehung der Platonischen Philosophie vollkommen begreifen. Sie ist das Produkt der angefangenen aber noch nicht weit genug geführten Zergliederung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Wenn die Erkenntniß des Wesens der Dinge zum Gegenstand der Philosophie gemacht, das Denken mit dem Erkennen verwechselt, das reine Denken für eine höhere Art des Erkennens gehalten, wenn nicht zwischen subjektiver und objektiver Realität, zwischen logischer und realer Wahrheit unterschieden wird, so muß ein Intellektual- oder logischmetaphysisches System der Philosophie, wie das Platonische, entstehen. In demselben wird immer vom Denken auf das objektive Sein geschlossen. Was sich denken läßt, ist möglich, was richtig gedacht ist, das ist wirklich, und was nothwendig gedacht wird, das ist auch außer dem Denken nothwendig. Die Gesetze des Denkens werden zu Gesetzen der Dinge; die Logik ist nicht mehr die bloße Wissenschaft von den formalen Regeln des Denkens, sondern die Wissenschaft von Erkenntniß der Dinge an sich. Die Vernunft giebt den Regeln und Begriffen des Verstandes durch Principien Allgemeinheit und Nothwendigkeit; nach der Platonischen Philosophie enthält sie nicht nur die Principe des Denkens, sondern des objektiven Seins. Die Ideen sind die Formen der Dinge an sich.

Diese Grundsätze leiteten den Plato in dem speculativen Theile der Philosophie irre, aber in dem Praktischen brachten sie ihn der Wahrheit näher. Das Princip moralischer Handlungen, das oberste Gesetz der Sittlichkeit suchte er nicht in der sinnlichen sondern der vernünfti-

nünftigen Natur des Menschen, und er kam schon so weit, daß er den Satz: Folge der Vernunft um der Vernunft willen, und ordne der Vernunft die Begehrungen und Gefühle der sinnlichen Natur unter, als den Grundsatz der Moral aufstellte. Dieser Grundsatz war nicht allein eine Frucht des Räsonnements, sondern auch des moralischen Gefühls, welches ihn bei dieser Untersuchung leitete. Unterdessen würde er doch nicht darauf gekommen sein, wenn nicht der Grundsatz der theoretischen Philosophie mit diesem Gefühle gewissermaßen übereingestimmt hätte. Denn in jener wird die Vernunft als das oberste Princip der Selbstthätigkeit und die Ursache aller Realität und Vollkommenheit betrachtet.

Hierdurch war nun zwar ein Grundsatz aufgestellt, aber er war nicht erwiesen und nicht vollständig bestimmt. Seine praktische Gültigkeit beruhet nur auf den noch unentwickelten Gedanken, daß vernünftige Wesen vernünftig handeln müssen, und auf theoretischen Voraussetzungen von dem Wesen der Vernunft. Der Unterschied zwischen dem Sollen und Müssen, der hierin vielen Aufschluß gegeben hätte, war noch nicht aus den moralischen Thatsachen des Bewußtseins entwickelt, und der Zusammenhang der Moralität mit der Freiheit, als ihrer Bedingung, mehr geahndet als deutlich gedacht. Jener Grundsatz bestimmt die Quelle, aus welcher der oberste Grundsatz der Moral abgeleitet werden muß, aber sein Inhalt und seine Form ist noch nicht angegeben. Daher kommt es, daß Plato oft in der Anwendung des Moralprincips fehlt, daß einige seiner Vorschriften ächt moralisch sind, andere dem Sittengesetz widerstreiten.

Plato ging von einigen Thatsachen aus, welche sich auf Sittlichkeit beziehen, aber er hatte noch nicht alle entwickelt; er forschte nach den Bedingungen und Gesetzen derselben, aber er blieb nur auf dem halben Wege stehen, und konnte nicht die lezten Principe entdecken.

Wenn

Wenn auch diese Untersuchung an sich nicht mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte, so würde er doch auf dem speculativen Wege, den er gewählt hatte, nicht bis zu den lezten Principien vorgedrungen sein. Denn auf demselben ließ sich kein Grund zur Absonderung der theoretischen und praktischen Philosophie und zur Behandlung derselben nach verschiedenen Principien finden. Die Ideen waren auch in dem Praktischen die lezten Principe; da sie aber nach seiner Vorstellungsart der Vernunft gegeben waren, so konnte er sie nicht aus der Form der Vernunftthätigkeit selbst ableiten, sondern er ging von ihnen sogleich zu dem unbedingten Wesen über, welches seiner Meinung nach sie der Vernunft mit gegeben hatte, und also die Ursache der Ideen der menschlichen Vernunft war. Dieser Abweg in das Hyperphysische war nicht für die Moralität nachtheilig, denn Gott war das Ideal der Sittlichkeit, aber für die Begründung der wissenschaftlichen Moral hinderlich.

Es läßt sich hieraus der Charakter der Sittenlehre des Plato erklären, welcher überhaupt in der Unbestimmtheit und in dem Schwankenden bestehet. So wird das Sittengesetz bald als ein Gebot der Vernunft, als ein Sollen, bald als ein theoretisches Gesetz, welches den Willen nothwendig bestimmt, dargestellt. Die Befolgung desselben wird nicht allein als eine Handlung der Freiheit, sondern auch als ein Müssen nach physischen Gesetzen betrachtet. Die Sittlichkeit unterscheidet er von der Glückseligkeit, aber nach so wenig festen Merkmalen, daß er sie wieder, obgleich in einer andern Rücksicht, zur Glückseligkeit macht.

Obgleich nun diese Philosophie als System betrachtet fast gar keinen Foderungen Genüge thut, so enthält sie doch eine Menge von fruchtbaren Gedanken, scharfsinnigen Untersuchungen, wichtigen Resultaten und merkwürdigen Winken, die nicht selten durch die neuere Philosophie

losophie berichtiget, näher bestimmt, mehr aufgeklärt und bewiesen worden sind. Sie ist reichhaltig an Materialien zu einer wissenschaftlichen Philosophie, aber ihnen fehlet noch größtentheils die philosophische Form, sie enthält mehr Data zu Aufgaben und Fragen, als zu Erklärungen und Entscheidungen. Unterdessen war sie auch in dieser Gestalt eine merkwürdige und wohlthätige Erscheinung in dem Reiche der Wissenschaften, indem sie der erste vollständigere Versuch war, die wichtigsten Gegenstände der Philosophie zu erörtern, und ihr eine wissenschaftlichere Form zu geben; indem sie eine Menge neuer Ideen in Umlauf brachte, und viele philosophische Köpfe weckte, eben dieselben Gegenstände von andern Seiten zu untersuchen, und noch wissenschaftlicher zu behandeln. Mit ihr fängt sich die schönste Zeit der griechischen Philosophie an.

Druck-

Druckfehler.

Außer den unbeträchtlichen Fehlern, welche den Sinn nicht erschweren, und sogleich in die Augen fallen, sind noch folgende zu bemerken, welche leicht Mißverständnisse veranlassen könnten.

Erster Band.

S. 195 Z. 19 zu behaupten, daß — muß heißen — als daß
210 — 8 Das einige — einzige
212 — 7 des Guten oder des Bösen — und des Bösen
215 — 8 über das Vorstellen und Denken über die praktische Philosophie — über das Vorstellen, Denken und über die praktische Philosophie
221 — 3 es gesellt sich doch — noch
233 — 14 was keinem Wechsel verschieden — unterworfen
264 — 10 seine — sein

Zweiter Band.

36 — 15 unvernünftig — nicht vernünftig
146 — 1 Das Citat 81 sollte heißen 80b) und ist unten ausgelassen, nehmlich Aristoteles Metaphysicor.
166 — 10 Sinnlichkeit der Erfahrung — oder Erfahrung
— 16 in das unbedingt Denkbare — in das unbedingt und bedingt Denkbare
179 — 2 verstand — vorfand

S. 191 Z. 5 so ist — so ist sie
232 — 11 entsteht ein Begriff — Urtheil
308 Anmkg. Z. 4 von unten faßt — nennt
324 Z. 20 es ist nicht nur ein Reales — es ist nur ein Reales
328 — 21 Beweise — Begriffe
341 — 5 weder ganz nach seinen Theilen noch — weder ganz noch seinen Theilen nach

Dritter Band.

21 — 1 als eine — denn als eine
35 Anmkg. Z. 14 φυχροτερον — ψυχροτερον
— — — 16 Schulz — Schütz
38 Z. 7 Oktandrum und Ikosandrum — Oktaedrum und Ikosaedrum
— Anmkg. Z. 2 in das Detail zu gehen; weil — gehen. Erstens, weil
49 Z. 3 von Unten φυχης — ψυχης
71 — 9 die ohne — die sie ohne
102 — 1 nicht philosophischen — nicht unphilosophischen
114 — 21 vereinbar — unvereinbar
126 — 20 die höchste Wahrscheinlichkeit — der höchsten Wahrscheinlichkeit
133 — 23 allein er würde die leztern gewiß ohne Bedenken den erstern — die leztere — der erstern
212 — 21 Gang — Hang

Vierter Band.

5 — 13 fodert — foderte
8 — 8 die Worte: 6) Ueber die Zurechnung — sollten weggestrichen sein
35 — 19 oder Dunkel — Dünkel
50 — 18 da der — er

S. 76 Z. 8 der guten Menschen — des guten Menschen

146 — 21 die Worte: 4) von der Gerichts-verfassung und den Strafen — sind durch ein Versehen in dem Manuscript nicht ausgestrichen worden.

153 lezte Z. Das lezte Wort soll muß ausgestrichen werden.

194 Z. 10 aufgezeichnet — ausgezeichnet

199 — 13 geringe — geringste

216 — 14 aber — aber in jener

217 — 12 lassen ihn — läßt diesen

275 — 2 und die — und nach der

282 — 4 von unten Sinn — Seyn

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tennemann, Wilhelm Gottlieb, 1761-1819

System der Platonischen Philosophie

Bd.: 4

Leipzig (1795)
Ph.u. 496-3/4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047119-7
VD18 80361080-001